نقد المذاهب المعاصرة

(٢)



نقد المذاهب المعاصرة

(٢)

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

٢٠٠٩م

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت: ٤٨٣٠١٦٢

٢٨٧ ش قنال السويس الشاطبي ت: ٥٩٧٣١٤٦



بسم الله الرحمن الرحيم

(لا يتخذ المؤمنونَ الكافرين أولياءَ من دون المؤمنين ومَن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاةً ويحذركم اللهُ نفسه وإلى الله المصير . قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في الأرض واللهُ علي كل شيء قدير)

صدق الله العظيم

(آل عمران: الآيتين: ٢٨ - ٢٩)



المقدمة

الحمد لله الذي ظهر لأوليائه بنعوت جلاله، وأنار قلوبهم بمشاهدة صفات كماله، وتعرف إليهم بما أسداه إليهم من إنعامه وإفضاله، فعلموا أنه الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لا شريك له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل هو كما وصف به نفسه وفوق ما يصفه به أحد من خلقه في إكثاره وإقلاله، لا يُحصي أحد ثناءً عليه، بل هو كما أثني على نفسه على لسان من أكرمهم بإرساله، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إلهاً واحداً أحداً فرداً صمداً جل عن الأشباه والأمثال، وتقدس عن الأضداد والأنداد والشركاء والأشكال، لا مانع لما أعطي ولا معطي لما منع ولا رادّ لحكمه ولا معقب لأمره، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله القائم له بحقه، وأمينه على وحيه، وخيرته من خلقه، أرسله رحمة للعالمين، وإماماً للمتقين، وحسرة على الكافرين، وحجة على العباد أجمعين بعثه على حين فترة من الرسل، فهدى به إلي أقوم الطرق وأوضح السُبل، بعد أن بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق الجهاد، وأقام الدين، وترك أمته على المحجة البيضاء الواضحة البيِّنة للسالكين.

أما بعد: فإن هذه بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة في أوروبا وأمريكا وقد وجدت أساساً استجابة لدي الغربيين نتيجة لما يعانيه أهل الغرب من فقدان للقيم الدينية الصحيحة، والقيم الأخلاقية النابعة من الدين الصحيح – فصارت العقلية الغربية المعاصرة نهباً لمثل هذه الفلسفات الشاذة المتعاقبة عليها، إذ كلما أفاقت من فلسفة، أغارت عليها فلسفة أخرى، وهذه الفلسفات جميعاً تستهدف غاية مشتركة عامة، وهي إبعاد الإنسان عن كل العقائد الدينية الصحيحة خاصة تلك التي يتضمنها الإسلام.. المصدر الأساسي لخوف رجال الغرب ولعل الخطورة الكبرى تكمن في انبهار أشباه المثقفين في العالم الإسلامي بمثل هذ الفلسفات فيجرون وراءها تاركين أعز ما

يملكون.. كتاب الله.. وسنة رسوله.. مستجيبين لهذه المحاولات الدائبة التي يبذلونها في الغرب من أجل الترويج لها بين المسلمين لإفساد عقائدهم، وبين النصاري لملء الفراغ الروحي لديهم فلا يلجأون إلي الإسلام.

ولقد ازداد قلق أصحاب هذه المذاهب الإلحادية المعاصرة بعد نمو الصحوة الإسلامية في شتى أنحاء العالم بل حتي في قلب أوروبا والولايات المتحدة، وها هي جحافل الأوروبيين وكبار مفكريهم يشرح الله تعالى صدورهم للإسلام.. روجيه جارودي.. ومراد هوفمان.. ومحمد على كلاي.. وكارين أرمسترونج وغيرهم.. فإذا درسوا شيئاً من العقيدة الإسلامية، فإنهم يدخلون في دين الله أفواجاً.. وهذا يحمّل أبناء العقيدة الإسلامية مسؤولية كبري وهي الكشف عما في هذه المذاهب الفلسفية المعاصرة من تناقض وتهافت واضطراب.. لأنها أنساق فلسفية بشرية ناقصة.. لا تحتوي على هدف نبيل.. بل إنها تنطوي على أهداف خبيثة في كثير من الأحيان.

هذا وينقسم الفلاسفة الغربيين أصحاب الفلسفات الغربية المختلفة إلي ثلاث مجموعات منذ ظهور الفلسفة الحديثة والمعاصرة وهم:

المجموعة الأولى: الفلاسفة النصاري الذين استخدموا الفلسفة للدفاع عن الدين النصراني أو خلطوا بينهما بطريقة خاصة وطبقاً لأهداف في نفوسهم.

المجموعة الثانية: مجموعة من المفكرين اليهود الذين يهمهم شغل العالم بالأفكار الفلسفية لشغلهم عن التفكير في شؤون دينهم سواء كانوا نصاري أو مسلمين.. وذلك تنفيذاً لبروتوكولات حكماء صهيون حيث ذكروا ضرورة إلهاء العالم بالفلسفة لإبعاد الناس عن الدين.. وفي نفس الوقت تعميق الخلافات بين الناس ونشر أفكار بعينها يدور من حولها الخلاف والصراع مثل العلمانية والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات.

المجموعة الثالثة: وهم مجموعة التابعين وخاصة في العالم الإسلامي وهم صنفان:

١- **أصحاب النيات الطيبة:** الغافلون عن الأهداف البعيدة من وراء نشر الأفكار الفلسفية ويأخذونها مأخذ الجد، وينشرونها بين المسلمين دون تمحيص فيحققون للأعداء أهدافهم وهم لا يشعرون.

٢- **العلمانيون:** وهم الذين يروّجون للأفكار الغربية وتبنوها لمعاونتهم على ضرب الدين الإسلامي بين المسلمين أنفسهم وفي ديارهم – وهم الواهمون حقاً لأن نور الله تعالي لا تطفؤه نفخات الأفواه النتنة – وفي نفس الوقت يشغلون المسلمين عن أمور حياتهم ودينهم.. فلا يعودون إلي حبل الله تعالى المتين ولا يحققوا أي تقدم يذكر.. بل إنهم يشيعون اليأس بين الناس.. وينشرون الأحقاد والبغضاء بينهم.. كل بحسب ما يعتنق من مذهب وما يؤمن به من اتجاه.. وهم الذين اشتروا لهو الدنيا بالآخرة.. وهذه الفئة كبيرة وكثيرة بيننا يشكلون لوبياً مصرياً وعربياً خفياً يطل علينا في كل مناسبة عبر وسائل الإعلام.. ومنهم فئة كبيرة من أصحاب الأسماء المعروفة أو التي تطمح وتطمع في وظائف عليا بالدولة، فعلينا أن نحذرهم «هم العدو فأحذرهم»[1]، مثلهم بيننا كمثل المنافقين في كل زمان ومكان.

ويحتوى هذا الكتاب علي ستة فصول هى:

الفصل الأول: أتناول فيه مذهب الحياة والفلسفة البرجسونية، حياة هنري لويس برجسون ومصنفاته. وفلسفته التي تتضمن المذهب الحدسي، لغة واصطلاحاً، والحدس والديمومة، والديمومة (الصيرورة) والحرية، ورؤية الديمومة والحياة الشعورية النفسية وذلك من خلال أربع نقاط أساسية هي:

---

(١) سورة المنافقون، الآية ٤.

موقف برجسون من المخ، وموقف برجسون من الغريزة، وموقف برجسون من العقل وموقف برجسون من المادة. ثم الحديث عن الدين والأخلاق، وكنت قد أشرت إلي نظرية المعرفة لديه من خلال الحديث عن الحدس، ثم التعقيب.

الفصل الثانى: أتحدث فيه عن مذهب الظاهرية ومؤسسه إدموند هوسرل، الذي أسس الفلسفة الفينومينولوچية وعناصرها النظرية العامة في المعرفة من خلال المذهب الوصفي ونظرية الإدارك. وأشرت إلي مؤسس المذهب الأول فرانز برنتانو: نظرية المعرفة لديه واصلاح المنطق، ثم هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا: حياته ومصنفاته، والبدايات الأولى للفينومينولوجيا، وهوسرل بين الكوجيتو والكوجيتاتوم، المنطق والنزعة الاسمية، والمعرفة والوضع بين الأقواس، ثم التعقيب.

الفصل الثالث: وأتناول فيه البنيوية التي يطلق عليها الحداثة وهي حركة فكرية ظهرت في فرنسا إبان النصف الثاني من القرن العشرين.. تناولت من خلاله معني البنيوية لغة واصطلاحاً، وقصة ولادتها في فرنسا وأهم مؤسسيها ليفي ستروس وملهماته الثلاث: الجيولوجيا والتحليل النفسي والماركسية، وأهمية علم اللغة والانثروبولوجيا في فكرة البنيوي، ودراسة الأساطير، والبنيوية بين العلم والفلسفة.

ثم ميشيل فوكو كمؤسس ثانٍ اهتم بأركيولوجيا المعرفة في إطارها البنيوي وعلاقة السلطة بالأخلاق.

ويعتبر رولان بارت مؤسساً ثالثاً اهتم بالبنيوية من خلال دراساته الأدبية. أما جاك لاكان فقد ربط بين البنيوية والدراسات النفسية فضلاً عن اهتمامه باللغة. وأخيراً القيت الضوء على البنيوية وعلاقاتها بالاتجاه التفكيكي الذي تولاه دريدا.. فأصبحنا ندور بين البنيوية وهي الحداثة وبين التفكيكية وهي ما بعد الحداثة. وكان لنا لقاء مع أهم مصطلحات البنيوية في نهاية الفصل ثم التعقيب .

الفصل الرابع: وأتناول فيه الحديث عن الواقعية الإنجليزية وأحد روادها المعاصرين وهو برتراند رسل.. فألقيت الضوء على حياته ومصنفاته، ثم فلسفة رسل وعناصرها الأساسية: منهج التحليل، والمنطق والرياضيات، ونظرية المعرفة، ورأي رسل في التمايز بين العقل والمادة، والعلاقة بين نظرية المعرفة ومفهوم العقل عند رسل، فضلاً عن فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة ثم الدين ورأي رسل في النزعة الإيمانية، وأخيراً يأتي التعقيب.

الفصل الخامس: أتحدث فيه عن العلمانية كمذهب معاصر من حيث النشأة والأهداف.. فما معني العلمانية، وما إرهاصات ظهورها وتفشيها.. وكان من أهم إرهاصاتها: حركة الإصلاح الديني والثورة الفرنسية والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وأوجست كونت وإميل دوركايم، وأخيراً نظرية التطور وآثار الداروينية. وقد تركت العلمانية آثارها في الحياة الأوروبية.. وهي علمانية الحكم، وعلمانية الاقتصاد، وعلمانية العلم، وكان للعلمانية صلة بعلوم أخري كثيرة منها الاجتماع، والأخلاق، وعلم النفس، والأدب، والفن والدين، والسياسات، ثم تناولت أبرز الاتجاهات العلمانية في تركيا ومصر وأخيراً يأتي التعقيب.

الفصل السادس: جاء هذا الفصل بعنوان: العولمة.. المعني والاتجاهات والأهداف.. فما معني العولمة.. والعولمة في الاتجاهات المختلفة الاقتصادية والسياسية والثقافية.. ويتجلي فخ العولمة في حقوق الإنسان والتنمية الاقتصادية والتكنولوجيا ومنظمة التجارة العالمية، ثم أشرت إلي كيفية الخروج من فخ العولمة في المجال المحلي المصري والعربي والإسلامي. وذكرت إيجابيات وسلبيات العولمة والغاضبون عليها، وأخيراً جاء التعقيب.

وبعد.. فأرجوا أن أكون قد وفقت في عرض أهم المذاهب المعاصرة التي تعيش بيننا الآن وتؤثر في حياتنا جميعاً تأثيراً مباشراً حتى في عقر ديارنا،

وأهم هذه المذاهب البرجسونية والظاهرية والبنيوية (الحداثة) وما بعد البنيوية - التفكيكية (ما بعد الحداثة) والاتجاه الواقعي في الفلسفة الإنجليزية المعاصرة عند رسل وأعقبتها بالحديث عن العلمانية والعولمة، وبهذا أستكمل العمل الذي بدأته في الجزء الأول من نقد المذاهب المعاصرة الذي تناولت فيه خصائص الفلسفة المعاصرة والتحليلية والبرجماتية والوجودية وأهم من يمثلونها من فلاسفة في القارتين الأوروبية والأمريكية.

ولعلنا نفيق ونعلم ماذا يراد بنا في هذه الدنيا من أعدائنا في الشرق والغرب، فهذه دقات أجراس الإنذار.. إما أن نفيق ونعلم ونتعلم وإما أن تغرق بنا السفينة، ونخسر حياتينا الدنيا والآخرة.

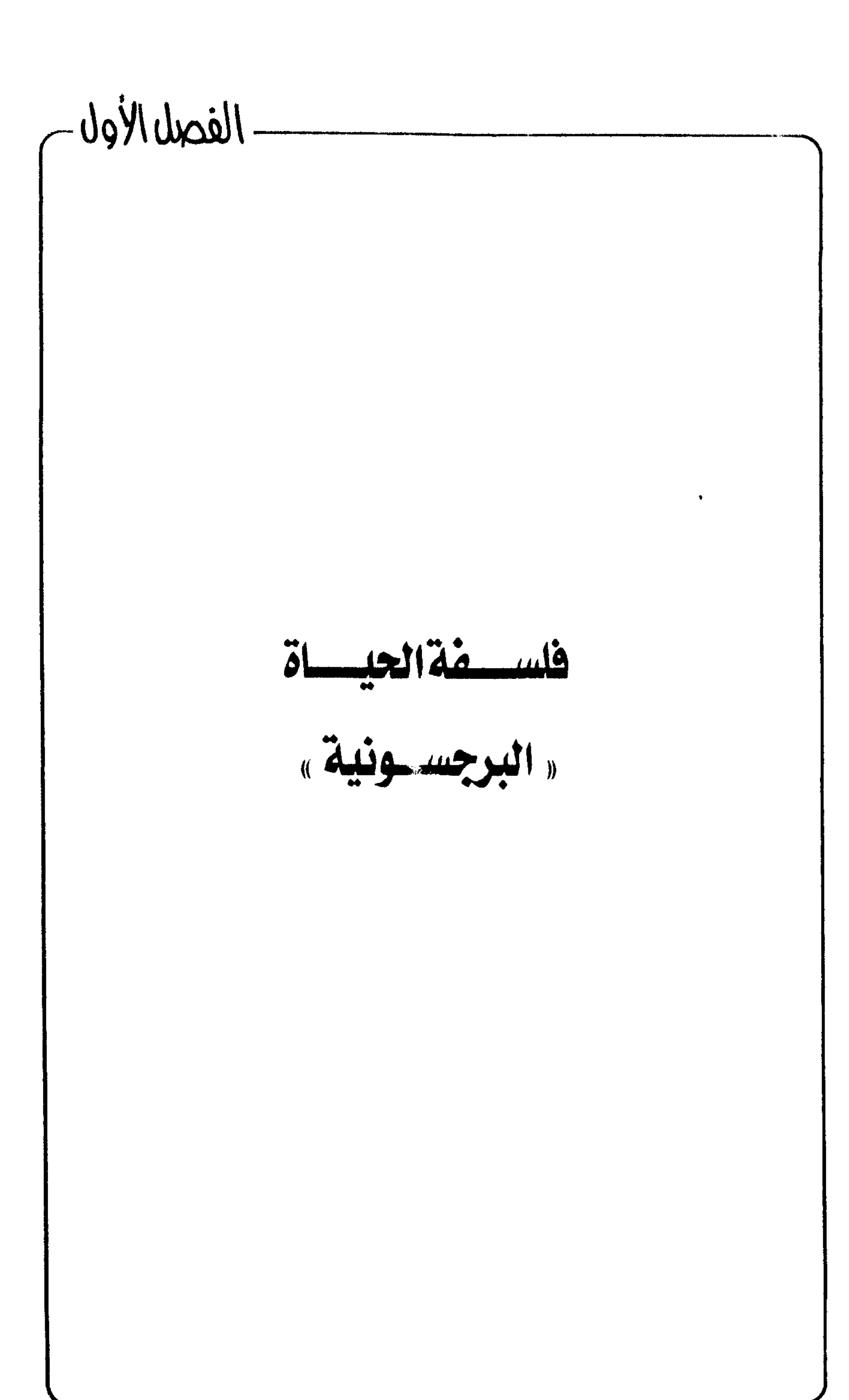
هذا وبالله تعالى التوفيق.. وله الأمر من قبل ومن بعد.

الإسكندرية فى: ٢ من ذي الحجة ١٤٢٨ هـ

٢١ من ديسمبر ٢٠٠٧م

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم



الفصل الأول

فلسفة الحياة

« البرجسونية »



الفصل الأول

برجسون وفلسفة الحياة

المقدمة:

لكل فعل رد فعل.. هذا ما يصدق على موضوعنا كما يصدق على غيره أيضاً. فقد تعالت أصوات المنادين بأهمية المادة وتعظيم شأنها إلي حد الإيمان بأهميتها دون سائر الأشياء حتى الروح التي هي أصل الحياة.. ومناط الوجود لفظوها انتصاراً للمادة، وساعد على إنتشار أهمية المادة ما نراه من تقدم التكنولوجيا... وإهمال الجوانب الروحية والميل نحو الملذات الحسيّة.. والتطلعات المادية فكان من الطبيعي أن ينهض من ينادي بعكس ما ينادي به أصحاب الاتجاهات المادية، فكانت فلسفة الحياة.

ولقد ساعدت الإنتصارات التي حققها العلم الطبيعي في مجالات كثيرة على تعظيم أثر المادة في حياتنا خاصة علم الطبيعة بعد نيوتن والذي اتسم بنزعة آلية ميكانيكية وأصبح يميل أكثر نحو النسبية ونظريات الكم، حتى واجهت النزعة الآلية والمذاهب الحتمية تشكيكاً في مدي صحتها، وأصبح فلاسفة العلم يجنحون نحو نقد العلم والتشكيك في مدي صحة نتائجه. وأصبح نقد العلم يتجه نحو «الهجوم على قيمة الأفكار العلمية ونظريات العلم. وقد بينت التحليلات التفصيلية والبحوث التاريخية أن هذه الأفكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها»[1].

وكان نقاد العلم الفرنسيين هم أكثر النقاد هجوماً على العلم ورأوا أن البراهين العلمية ليست معصومة من الخطأ، وانضم إليهم المفكرون الألمان

---

(١) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة ١٦٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ربيع أول ١٤١٣ هـ/ سبتمبر ١٩٩٢م، ص ٤٢.

حيث ظهرت كتابات اتجاه «نقد المذهب التجريبي» توجه سهام نقدها نحو العلم، مما ساعد على ظهور تيار جديد يتبني وجهة النظر اللاعقلية ويذهب إلي أنه في صلب التطور الكوني والاجتماعي ضمناً، تقوم عملية الحياة البيولوجية التي يمكن فهمها وإدراكها من زاوية نفسية، وقد عرف هذا التيار بفلسفة الحياة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر كرد فعل لتفشي الرؤية العلمية – الطبيعية، مما جعل العالم يسير سيراً آلياً لا روح فيه ولا حياة، واستبدل أصحاب فلسفة الحياة بالاتجاه الآلي الميكانيكي نزعة «عضوية» Or-ganic تصور الحياة بإعتبارها واقعاً ونشاطاً حراً للفرد، كذلك أضافت إلي النزعة العضوية نزعة حدسية تطرح كبديل للعلم مما يؤدي إلي نفي قوانين التاريخ العامة واستبدالها بقانون فردي تارة، وبناموس القدر والمصير تارة أخري، وفي منتصف القرن العشرين تقريباً، أو قبله بقليل انصهرت فلسفة الحياة مع أيديولوجيات سياسية خاصة الاتجاه النازي كي تتقاسم معها مصيرها التاريخي المشؤوم وآل مآلهما إلي زوال وإن تأثرت الفلسفة الوجودية ببعض أفكارها[1].

وقد رأينا عبر تاريخ الفكر الفلسفي الطويل كيف ظهرت الاتجاهات الفلسفية المتعددة والمختلفة وكل منها يوجه اهتمامه نحو شيء واحد في الحياة فالفلسفة المثالية وجّهت جُل إهتمامها إن لم يكن كله نحو مفهوم «الفكرة» أو «المثال» واهتمت كذلك بالفطرة والروح، بينما وجّهت الفلسفة المادية والتجريبية والطبيعية كل اهتمامها نحو المادة والحواس والطبيعة، حتى جاءت «فلسفة الحياة» فحاولت تفسير الواقع كله بوسيلة مفهوم الحياة مستندة في ذلك إلي مفاهيم أخري مثل النزعة العضوية والقضاء والقدر والحدس وغيرها.

وككل المذاهب السابقة التي ذكرتها والتي لم آت على ذكرها بعد كانت

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦، ص ٣٤٥ (بتصرف كبير).

هناك تباينات واختلافات كثرت أو قلّت فيما بين فلاسفة الاتجاه أو النزعة الواحدة وقد حدث نفس الشيء فيما بين فلاسفة مذهب الحياة إلا إنهم يجتمعون في نهاية المطاف على بعض الأمور منها[1]:

١- إنهم جميعاً عمليون بشكل مطلق، فكل شيء عندهم يتسم بالحركة والنشاط والصيرورة والحياة، وأما الوجود والمادة لديهم فهما من بقايا الحركة أو ينتجان عنها ففي الصيرورة أكثر مما في الوجود على ما يقول برجسون.

٢- الواقع في نظرهم «عضوي» مما يعلى من شأن علم الحياة (البيولوجيا) Biology على علم الطبيعة (الفيزياء) Physics والعالم لديهم ليس آلة بل هو حياة عاملة فاعلة متصلة التغير.

٣- يتبني فلاسفة الحياة الموقف اللاعقلي في نظرية المعرفة لاعتمادهم على نظريات علم الحياة، مما يدفعهم نحو موقف التجريبيين أكثر من المثاليين ويرفضون في هذا الخصوص «التصورات المجردة» و «القوانين القبلية» و «الإستنباطات المنطقية»، وبناءً على هذا الموقف فإنهم يتبنون منهج الحدس في الفلسفة ويرفضون المنهج العقلي.

٤- يمكن وصف فلاسفة الحياة بالموضوعية لأنهم يرفضون الاتجاه الذاتي الذي ذهبت إليه مثالية كنط الترنسندنتالية ومثالية هيجل المطلقة، فالحقيقة أو المعرفة تستقل عن الذات العارفة.

٥- يرفض فلاسفة الحياة الواحدية Monism ويؤمنون بالتعددية Plurality والشخصانية Personalism.

وقد ظهرت أربع مدارس في داخل فلسفة الحياة، صنفت فلاسفتها على أساسها وهي:

---

(١) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ص ١٧١ - ١٧٣.

- مدرسة الدفعة الحيوية عند برجسون.
- مدرسة البرجماتية الأمريكية والإنجليزية.
- المذهب التاريخي عند فيلهلم دلتاي.
- فلسفة الحياة الألمانية عند نيتشه وچورچ زيمل ورودولف أيكن.

وسوف أركز على فلسفة برجسون باعتباره أحد ممثلي فلسفة الحياة المهمين.

أولاً: برجسون: حياته ومصنفاته

١- حياته

ولد الفيلسوف الفرنسي هنري لويس (لوي) برجسون Henri - Louis Bergson في ١٨ أكتوبر ١٨٥٩ في باريس وهو من أسرة يهودية أيرلندية الأصل قدمت فرنسا ومعها ثقافتها ولغتها الإنجليزية التي لقنتها لابنها منذ صباه لربطه بمصدر ثقافته الأصلية ثم بدأ يتلقي في مراحل تعلميه المختلفة ثقافته الفرنسية بعد ذلك والتي برع فيها، التحق أولاً بمدرسة ليسيه كوندورسيه Lycée Condorcet كطالب من الخارج وهو في سن التاسعة من عمره ثم بمدرسة المعلمين العليا École Normale Supérieure أظهر خلالها تفوقاً في العلوم والآداب والرياضيات التي حصل فيها على جائزة الشرف بالإضافة إلي مادة البلاغة. وقد استطاع برجسون حل المسائل الرياضية المعقدة واستطاع حل مسألة الدوائر الثلاث التي تكلم عنها بسكال.

ونظراً لشغف برجسون بالفلسفة فقد التحق عام ١٨٧٨م بمدرسة دار المعلمين، قسم الآداب وهذا ما أسماه ديبوف عملاً جنونياً، وظل برجسون مخلصاً للرياضة البدنية وإن كان يفضل الوحدة مع ذاته يحدثها وتحدثه[1].

(١) د. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية: هيجل - برجسون - سارتر، مكتبة الهلال، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ١١ - ٢٣.

درس برجسون على أساتذة معروفين منهم إميل بوترو Émile Boutroux (١٨٤٥-١٩٢١) وحصل على الشهادة العليا المسماة الأجريجاسيون Agrégation عام ١٨٨١ فعين مدرساً للفلسفة بالمدارس الثانوية في الأقاليم أي في ثانوية كليرمون فيران Clérmont Ferrand وأقام فيها حتى عام ١٨٨٨م وألقي محاضرات في معهد الآداب ثم نشر في طبعة معدة للتعليم الثانوي مقتطفات من أشعار لوكريتس Lucretius ودعته باريس للتدريس في مدرسة رولين الثانوية ثم مدرسة هنري الرابع الثانوية، وكان خلالها لا ينقطع عن الدراسة والتأليف، وسوف أكتب مصنفاته بعد قليل.

وفي سنة ١٨٨٩م حصل برجسون على درجة الدكتوراه في قسم الفلسفة في موضوع «مقالة في الوقائع المباشرة للوجدان» وقد لفت إليه الأنظار بعدها، وتنفس الكثيرون الصعداء خاصة أولئك المثقفين الذين كانوا يرزحون تحت نير كابوس النزعة الآلية والجبرية ولا يجدون منها فكاكاً فاعتبره أكثرهم زعيماً من زعماء النزعة الروحية ثم كتب رسالة ثانية حررها باللغة اللاتينية عن «نظرية أرسطو في المكان».

ظل برجسون خمس عشرة سنة أستاذاً في الكوليج دي فرانس College de France يلقي محاضراته أمام الجمهور وقد أقبل عليه كثيرون إعجاباً به شخصاً وأسلوباً جذاباً، وخلال هذه الفترة لبي دعوات جامعات أكسفورد في برمنجهام وجامعة كولومبيا في نيويورك، وحضر مؤتمر الفلسفة الذي عقد عام ١٩١١ في بولونيا بإيطاليا. وفي سنة ١٩١٤ أنتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية. وتولي مهام دبلوماسية خلال الحرب العالمية الأولي في أسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية وأنتخب رئيسياً للجنة التعاون الفكري في جمعية عصبة الأمم The Intellectual Cooperation of the League of Nations وتنازل عن منصبه عام ١٩٢٥ تحت وطأة المرض. كما ترك كرسي الفلسفة بالكوليج دي فرانس لتلميذه إداورد لوروي Edouard Le Roy

(١٨٧٠-١٩٥٤). وفي سنة ١٩٢٨ منح جائزة نوبل في الآداب، وظل يواصل العمل العقلي والإنتاج الفكري على الرغم من مرضه وضعف بدنه وشيخوخته حتى توفي في باريس في ٤ يناير ١٩٤١ وكانت فرنسا ترزح تحت نير الاحتلال الألماني.. أسيرة في يد الألمان فلم يودعه حتى مقره الأخير غير ثُلة قليلة وأقرب الناس إليه[١].

٢- مصنفاته

نظراً لإهتمام برجسون بالكشف عن الصيرورة أي التغير الدائم المتواصل وهي الخاصية الأساسية للوجود، والتي نستطيع إدراكها عن طريق الحدس، فقد دارت كل مؤلفاته حولها عن طريق تناول إحدي المشكلات الواقعية فيبحث فيها بعمق لكي يدلل على صحة موقفه الفلسفي عن الصيرورة أو الديمومة La durée وهذا هو سر أصالته وعمق فلسفته[٢].

ولم يكن برجسون غزير الإنتاج بل كان مقلاً، وكل ما تركه بعد وفاته هو عشرة من الكتب، بالإضافة إلي عدد كبير من المقالات التي كان ينشرها في المجلات العلمية أو الدوريات الفلسفية، أو أبحاث كان يرسلها إلي المؤتمرات الفلسفية وإلي الجمعيات الفلسفية وبعض مقدمات الكتب لمؤلفين غيره والتي لا يمكن حصرها جميعاً، ومع ذلك يمكن أن نحصر مؤلفات برجسون ومُصنفاته فيما يأتي[٣]:

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ص ٤٣٨.
وأيضا: Barlow, M., Henri Bergson, editions universitaires. (Brief biography linking life and works) Paris, 1966

(٢) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الرابع: الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ص ٣٦٢-٣٦٤.

(3) Lacey, A. R. Bergson, Henri-Louis, in: One Hundred Twentieth - Century philosophers, edited by: Stuart Brown, Diané Collinson. Robert Wilkinson, routledge, London and New York, 1998, p. 18.

• مقال عن المعطيات المباشرة للشعور - ١٨٨٩

Essai sur les données immédiates de la conscience, Alcan, Paris.

وللكتاب ترجمة إنجليزية بعنوان: الزمن والإرادة الحرة

Time and Free Will, trans. F. L. Pogson. London, allen and Unwin, 1910.

• **المادة والذاكرة: بحث في العلاقة بين الجسم والعقل ١٨٩٦**

Matiére et mémoire: Essai sur la relation du corps et de l'ésprit.

صدر في باريس عن دار الكان. وله ترجمة إنجليزية بنفس العنوان:

Matter and Memory قام بها W.S. Palmer , N. M. Paul

صدرت في لندن عن دار نشر: Allen and Unwin - 1911

• **الضحك: مقال في دلالات الكوميديا ١٩٠٠**

Le Rire: Essai sur la significations de comique.

عن دار نشر ا لكان في باريس. وله أيضاً ترجمة إنجليزية بعنوان: Laughter قام بها: C. Brereton و F. Rothwell صدرت في لندن عن دار نشر Macmillan ١٩١١.

• **المدخل إلى الميتافيزيقا ١٩٠٣ Introduction à la métaphysique**

نشرت بدورية Revue de Métaphysique et de Morale العدد ٢٩ يناير وله ترجمات صدرت في عاميّ ١٩١٢ و ١٩٣٤ وأعيد نشره بنيويورك عام ١٩١٢ بترجمة T. E. Hulme عام ١٩٠٣.

• **التطور الخلاق ١٩٠٧ L'évolution créatrice**

عن دار نشر الكان وله ترجمة إنجليزية بعنوان Creative Evolution قام بها A. Mitchell عام ١٩١١ عن دار نشر Macmillan بلندن.

• الطاقة الروحية: مقالات ومؤتمرات ١٩١٩

L'Énergie spirituelle: Essais et conférences

صدرت في باريس عن دار نشر الكان، وله ترجمة إنجليزية بعنوان Mind - Energy قام بها H. W. Carr نشرت في لندن عام ١٩٢٠ عن دار Macmillan.

• الديمومة: عرض لنظرية أينشتين ١٩٢٢

Durée et simultanéite: A Propos de la théorie d'Einstein, Paris, Alcan.

وللكتاب ترجمة إنجليزية ومقدمة قام بها H. Dingle وهي بعنوان Duration and Simultaneity صدرت في Indianapolis عن دار نشر Bobbs - Merrill عام ١٩٦٥.

• منبعا الأخلاق والدين - ١٩٣٢

Les deux sources de la morale et de la réligion

صدرت في باريس عن دار نشر الكان. وأيضاً للكتاب ترجمة إنجليزية بعنوان Two sources of Morality and Religion قام بها C. Brereton و R. A. Audra وساعدهما W. H. Carter وصدرت في لندن عام ١٩٣٥ عن دار نشر Macmillan.

• الفكر والحركة: مقالات ومؤتمرات - ١٩٣٤

La pensée et le mouvant: Essais et conférences

عن دار نشر الكان في باريس. وله ترجمة إنجليزية بعنوان: The creative mind قام بها M. L. Andison وصدرت في نيويورك عام ١٩٤٦ عن دار نشر Philosophy Library.

هذا غير عدد غير قليل من المقالات والأبحاث والخطابات أذكرها هنا في عجالة.

- الاختصاص، لا شيز آنجيه ١٨٨٢ .
- في التهذيب، مرشديوي دي دوم أغسطس ١٨٨٥ .
- في التكيف اللاواعي خلال التنويم المغناطيسي، المجلة الفلسفية ١٨٨٦ .
- الرشد والدروس التقليدية (الكلاسيكية) في إيماننا بناموس السببية وفي مصادرها السيكلوجية، مجلة علم المعقولات ١٩٠٣ .
- الخطأ في العلاقات القائمة بين علم النفس وعلم وظائف الأعضاء، مجلة علم المعقولات ١٩٠٤ .
- لمناسبة تطور الفهم الهندسي، مجلة علم المعقولات ١٩٠٨ .
- الحدس الفلسفي، مجلة علم المعقولات ١٩١١ .
- المادية الحالية، فلاماريون ١٩١٣ .
- الأزمنة الوهمية والزمن الحقيقي، المجلة الفلسفية ١٩٢٤ .

وقد ترجمت كل أعمال برجسون إلي اللغة العربية تقريباً حتى أصبحت فلسفته كالكتاب المفتوح أمام من يريد معرفتها والإحاطة بعناصرها. وهذا ما سوف أقوم به خلال هذه الصحف،[1]:

ثانيا: فلسفة برجسون

عاش هنري لويس برجسون ما يقرب من اثنين وثمانون عاماً عاصر خلالها تيارات فكرية كثيرة سواء في مجال الأدب أو الفلسفة أو العلم ومعظم المذاهب المعاصرة تنطوي تحت لواء كثير من التيارات الفلسفية القديمة والحديثة مع الأخذ في الإعتبار حساب حصيلة هذا الفكر التي تنمو بالتدريج خلال التطور التاريخي لحضارة الإنسان.

---

(١) ولمزيد من معرفة أعمال برجسون أحيل القارئ الكريم إلي كتاب الدكتور مراد وهبة «المذهب في فلسفة برجسون» ص ص ١٥٩-١٦٣ .

وكان من الطبيعي أن يتأثر برجسون أحد فلاسفة فرنسا الكبار خلال ما يقرب من قرن من الزمان عاش نصفها في القرن التاسع عشر والنصف الثاني عاشه في النصف الأول من القرن العشرين، شهد مولد فلسفات وتيارات مختلفة متفقة ومناوئة لبعضها البعض الآخر.. شهد مولد الماركسية وصراعات فلسفات كنط وهيجل مع الجديد الذي يطرح على الساحة الفكرية الفلسفية، شهد مولد الوجودية التي اتفقت معه في شيء واختلفت معه في أشياء، شهد مشكلات فلسفية قديمة تنحو نحو تناول جديد على ضوء المناهج العلمية وما نتج عنها من اكتشافات عظيمة في مجال العلوم الطبيعية والكيمائية والبيولوجية والفلكية والطبية غيّرت وجه التاريخ. شهد مولد مذهب التطور الذي قال به تشارلز دارون متأثراً بمن سبقوه مثل سبنسر ولامارك وغيرهما.

هذا بالإضافة إلي التراث الفلسفي الطويل الذي حمله برجسون في ثنايا عقله عبر دراساته وتدريسه الذي تناول فيه التعليق على كتابات لوكريتس ومحاضراته عن أفلاطون وأرسطو وأفلوطين Plotinus غير موضوعات أخري كثيرة مثل دور المخ وعلاقته بمرض فقدان الذاكرة Aphasia ، وعلّق كثيراً على نظرية التطور Evolution مستخدماً الشواهد العلمية، وفي سنواته الأخيرة ناقش نظرية أينشتين في النسبية خلال ندوات عامة[1].

وقد بدأ برجسون بأنه كان مادياً على مذهب هربرت سبنسر القائل بالتطور الآلي، بيد أن تأمله في الحياة النفسية قد أدي به إلي الكشف عن أسباب الخطأ في هذا التفسير الآلي الذي يخلو من فكرة «الزمان»، وهو الاكتشاف الجوهري في فلسفة برجسون، وقد جاءه هذا الاكتشاف عند تدريسه لحجج زينون الإيلي في استحاله الحركة، وأن كل شيء ثابت حتى

(1) See: Gunter, P. A. Y., (ed. And trans). Bergson and the Evolution of physics, Knoxville, Tennessee university Press, 1969.

السهم المنطلق في الهواء (حجة السهم) وحتى العدّاء اليوناني أخيل (حجة أخيل) فهو لا يعدو أن يكون أقل سرعة من السلحفاة، فقد نظر زينون الإيلي إلي الأوضاع المتعاقبة للجسم المتحرك وهي أوضاع تصح أن تكون في المكان المتجانس، ولم ينظر إلي الحركة ذاتها، وهي حركة تتم في الزمان اللامتجانس وكان من نتيجة تعمق برجسون في دراسة فكرة الحركة والزمان أن قدم للعالم رسالة للدكتوراه تحتوي على دراسته لهذا الموضوع تحت عنوان «مقال عن المعطيات المباشرة للشعور» عام ١٨٨٩م والتي أعلن بها أن الحياة النفسية مؤلفة من ظواهر منفصلة تعمل وفق قوانين التداعي Association ، وهي مثل الظواهر الطبيعية الخارجية (أي الخارجة عن الإنسان) تقبل القياس والحساب[1].

وكان لإنتشار النزعة العلمية التي كانت تردد آراء أوجست كونت أثرها على الحياة الفكرية في فرنسا واحتدم الجدل حول أفكار كونت وسبنسر وغيرهما من أصحاب الاتجاهات العلمية والمادية مما دفع أصحاب الاتجاهات الروحية والإيمانية إلي نقد أصحاب الاتجاهات العلمية واتهموهم بالتزمت وبالعجز عن تفسير الغائية في الطبيعة، وأقاموا البراهين على عدم صحة دعوي التطوريين في الإنتخاب الطبيعي، ومبدأ البقاء للأصلح وكذلك المبدأ القائل بأن الوظيفة تخلق العضو أو توجده، بمعني أن الحاجة هي أم الإختراع.. فالحاجة إلي العضو توجد هذا العضو[2].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٣٨.

(٢) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٣٥٥.

وأيضاً:

Capek, M., Bergson and Modern Physics, Dordrecht: Reidel (full, scholarly and largely sympathetic account, Seeing Bergson against the intellectual background), 1971.

وشجع كل من لاشيليه Lachelier ومين دي بيران Maine de Biran وإميل بوترو الفيلسوف برجسون على الدفاع عن العقل والروح الإنسانية ورفض النزعات العلمية والحتمية والمادية، وجمع في مذهبه بين التباين العلمي والحدس الروحي، والأخذ بمذهب التعددية الروحية Pluralistic spi-ritualism الذي يذهب أنصاره أمثال ليبنتز وبركلي وبرجسون إلي أن الواقع يحتوي في داخله على جملة من الجواهر الروحية المستقلة بعضها عن البعض الآخر[1].

وينتمي برجسونا إلي التراث اللاعقلي Irrational الذي يرجع إلي روسو والحركة الرومانتيكية، واتفق برجسون مع البرجماتيين على أهمية الفعل وأسبقيته على كل شيء وأنه معيار الصدق، وكان برجسون يهدف من فلسفته الدفاع عن حقيقة الصيرورة في التجربة التي نادي بها هيراقليطس اليوناني من قبله بعدة قرون ورفض قواعد المنهج التي وضعها ديكارت وأراد للعقل أن يلتزمها في الفلسفة والبحث العلمي إلا أن برجسون رفضها واعتبرها قوالب جامدة تعود إلي فلسفة بارمنيدس والمدرسة الإيلية التي تنادي بالثبات في كل شيء.

مما جعل برجسون يرفض المنطق ونظرياته المنطقية لأنها جامدة وينبغي على العقل أن يتجاوزهما معاً: المنطق ونظرياته.. ومن هنا جاء وصف برجسون بأنه لا عقلي، وجاء وصف فلسفته بأنها فلسفة لا عقلية[2].

وسوف ألقي الضوء على عناصر فلسفة برجسون والذي يصف البعض

---

(١) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، ص ص ٢٤٦-٢٤٨.

(٢) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، صفر/ربيع الأول ١٤٠٤هـ – ديسمبر ١٩٨٣، ص ص ٢٧٤-٢٧٥.

مذهبه بأنه يمثل آخر المذاهب الركيبية المتكاملة في الفلسفة، قبل أنَ تنحي مناحي متعددة في الوجودية والبرجماتية والبنيوية والتفكيكية وغيرها من المذاهب الفلسفية العجيبة.

١- المذهب الحدسيّ

الحدس بصفة عامة، هو القدرة على إدراك الحقيقة إدراكاً مباشراً. وقد اختلفت المذاهب الفلسفية في فهم قدرة الإنسان على إدراك الموضوع بصورة مباشرة، على إدراكه كلاً عضوياً، ويري بعض منظرّي الاستاطيقا (علم الجمال) والفلاسفة أصحاب الاتجاه المثالي أن الحدس شيء مناقض للعقل، العاجز في نظرهم، عن سبر أغوار الأشياء ومعرفة الحقيقة[1].

وقد استعمل ابن سينا الاصطلاح «حدس» وعرّفه كما يأتي: «الحدس حركة إلي إصابة الحد الأوسط، وإذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر، إذا أصيب الأوسط، وبالجملة: سرعة الانتقال من معلوم إلي مجهول، كمن يري تشكل إستنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس، فيحدس أنه يستنير من الشمس».

لكن استعمال ابن سينا للفظ «حدس» بهذا المعني الذي قدمه لا وجه له من اللغة العربية. فقد ورد في «لسان العرب» أن الحدس: هو التوهم في معاني الكلام والأمور. بلغني عن فلان أمر وأنا أحدس فيه: أي أقول بالظن والتوهم وأصل الحدس الرمي ومنه حدس الظن إنما هو رجم بالغيب والحدس الظن والتخمين ويقال هو يحدس (بكسر الدال) أي يقول شيئاً برأيه. وحدس الكلام على عواهنه أي تعسفه ولم يتوقعه. وواضح من كل هذه المعاني أن «الحدس» ظن وتوهم ورجم بالغيب وتبعاً لذلك لا يعطي معرفة يقينية.. فكيف لم ينتبه ابن سينا لهذا مع أنه فيما يروي الجرجاني في ترجمته له

---

(١) المعجم الفلسفي، مادة الحدس، ص ١٨١.

كان يتقن معاني العربية ووضع فيها قاموساً شاملاً ؟!.. الجواب في رأينا أن التعبير مختصر وتمامه الحدس الصائب لكننا نري في مختلف المواضع التي أورد فيها ابن سينا هذا اللفظ يستعمله بدون هذا الوصف صائب. كما أننا نجده في كتاب «التعليقات» يستعمله بمعني الإدراك دفعة واحدة. الحدس بالوسط لا يكون بفكر فإنه يسنح للذهن دفعة واحدة. وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس. ولم نجد الكندي أو الفارابي أو غيرهما قد استعمل لفظ «الحدس» بالمعني الذي استعمله ابن سينا[1].

والحدس Intuition (E,F) Intuitus, Intuito (L) Anschauung (G) **في** اللغة بمعني سرعة السير، وفي الإصطلاح سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلي المطالب ويقابل الفكر (الجرجاني) والحدس فعل للذهن نستنبط به بداية الحد الأوسط في القياس، والذكاء قوة الحدس، ومبادئ التعليم الحدس فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلي حدود استنبطها أرباب تلك الحدود ثم أدوها إلي المتعلمين (ابن سينا – النجاة) وقيل هو تمثيل الحد الأوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس.

حدسيات Cognitio Intuitiva:

هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس والمعرفة التي لا يحتاج العقل في جزم الحكم فيها إلي واسطة بتكرار المشاهدة، كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً.

والنزعة الحدسية Intuitionism (E) Intuitionisme, Intuitionnisme (F):

هي مذهب من يري أن للحدس المكان الأول في تكوين المعرفة. ولهذه

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولي ١٩٨٤، مادة حدس.

الحدسية في تاريخ الفلسفة الغربية معنيان. الأول إطلاقها على المذاهب التي تقرر أن المعرفة تستند إلي الحدس العقلي والثاني اطلاقها على المذاهب التي تقرر أن إدراك وجود الحقائق المادية هو إدراك حدسي مباشر وليس إدراكاً نظرياً (لالاند) والحدسية في الأخلاق تعني أن القواعد الأخلاقية صحيحة لأنها كذلك بحكم الفطرة وليس لأنها نتاج التجربة العملية والتفكير السليم(١).

وكان النقاد يمايزون – قبل برجسون – بين الحدس الحسي وهو حدس الحواس وحدس داخلي هو الاختبار الضمني، وحدس عقلي يجعلنا نميز المبادئ الأولي ولكن برجسون يحبذ حدساً آخر، ليس له من نقطة مشتركة مع الحدس التقليدي سوي قدرته على أن يدرك رأساً أو مباشرة «بعض معطيات الشعور البدهية». والواقع أنه لا يدركها بنفس الصورة. فالحدس العادي يلجأ إلي التحليل Analysis، ما استطاع إنه يشتمل إذاً على عملية عقلية ثابتة ومحللة ومركزة. أما الحدس البرجسوني فيزعم أنه لا يفعل شيئاً من هذا كله، فهو يعمل بدون تحليل، تفادياً للتشويه، مما يجعله إدراكاً إجمالياً، أي أن يكون «فحصاً» للشعور بواسطة الشعور، و «مشاركة وجدانية حذرة»(٢).

والحدس بهذا المعني البرجسوني يعمل بطريقتين: فهو، أولاً، يعمل ضمن الأنا فيظهرها لذاتها ككيف محصن، في حالة صيرورة دائمة. هذا الكيف لا يملك نقطة مشتركة مع ما هو عدد وكم قابل للقياس. وهذه الصيرورة لا تملك نقطة مشتركة مع الزمان الرياضي والحركة الآلية. وليس

---

(١) د. عبد المنعم حفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولي ١٩٩٠، مادة حدس.

(٢) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطي حتى العصر الحديث، منشورات البحر المتوسط (بيروت – باريس) ومنشورات عويدات (بيروت – باريس)، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ٤١٦.

هناك مجال للإختيار. فما يكشفه الحدس صيرورة مرنة من الكيفيات المتباينة، تتداخل وتفني ويكّون بعضها بعضاً، فهي تيار حر بسبب انسيابيته الحرة والمبدعة دائماً.

وهو مشاركة وجدانية يجعلنا نتعلم كيف ننسجم مع كافة الكائنات في ذاتنا فينكشف الحجاب ويتجلي أمام ناظرينا ما يسميه برجسون بالوثبة الحيوية Impulse or vital impetus of l'élan vital [١].

والحدس فطرة لا تخطئ، لأنه كالغريزة أو لأنه هو نفسه الغريزة الملهمة التي تعرف طريقها المأمون، ولذلك فكلما اقترب الإنسان من حالة الغريزة الفطرية هذه، اعتبرناه أقرب إلي رؤية الحق بصفاء روحه، كالأطفال أو كمن أصابتهم البلاهة، أما إذا جاء الرأي ممن اكتملت له عوامل النضج، وقال برأي اعتمد فيه على التحليلات والإحصاءات وغيرها فلن يكون حدسياً لأن السماء لا تفتح أبوابها لأمثال هؤلاء الحاسبين[٢].

٢- الحدس والديمومة

عرفنا أن الحدس هو القدرة على المرور المباشر والتلقائي من الملاحظة إلي الفهم دون المرور على مصفاة العقل، أو دون أن يكون ذلك نتيجة أفكار منطقية فالصياد يعرف بالحدس (التجربة الحية المعاشة) مكان القطيع أو تحركاته[٣].

والحدس يتصف بأنه مباشر، فردي مجازي، ونوعي، فضلاً عن أنه عملية تكميلية لسائر العمليات العقلية الأخري مثل الإستنباط والاستقراء

(١) نفس المرجع السابق، ص ٤١٦.

(٢) د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي السابع والعشرون الكويت، ١٥ أبريل ١٩٩٠، ص ١٤٧.

(3) William d., Halsey, Editorial Director, dictionary Macmillan, New York, 1973, p. 533.

والتحليل والتركيب. وفي هذا يقول بول موي Paul Mauy هناك فلسفات للحدس تؤكد أنه خارج عن مجال العقل، ومن قبل هذه الفلسفات الميتافيزيقا النصرانية عند بليز بسكال، وبرجسون.

أما نحن فنعتقد بالأحري مسايرين في ذلك النزعة العقلية، بأن الحدس هو الصورة العليا للعقل، وأن الإدراك العميق للتفكير العلمي كفيل بأن يهتدي فيه إلي الروح المكتملة في أرفع صورها[1].

والديمومة أو الصيرورة Duration / La durée هي جانب من تغير الظواهر وتطورها تطوراً شاملاً. وقد سبق للفيلسوف اليوناني هيراقليطس أن أكد على أهمية الصيرورة، فصور العالم تياراً سرمدياً، لا ينقطع ولا يتوقف. وعالج برجسون الديمومة أو الصيرورة في كتابه «مقال عن المعطيات المباشرة للشعور» وأعلن أنه إذا أردنا أن نكشف عن الزمان الحقيقي، أي عن الصيرورة التي نحس بها ونحياها، يجب أن ننعزل عن العالم الخارجي، وأن نتجه نحو العالم الداخلي نشاهد حالتنا الباطنية في تعاقبها وامتزاجها وتقدمها المستمر. وعندئذ نشعر بتقدم الزمان الحقيقي حيث يجتمع الماضي والحاضر في دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة ويندفع متجدداً في اتجاه المستقبل.

وحينما ننظر في هذا الزمان الحقيقي، أي في الديمومة التي لا تنيّ تتدفق دون أن تكون قابلة للتجزئة، نتبين مباشرة استحالة الفصل بين حالاتنا الباطنية المتعاقبة. ويذكر برجسون أن الواقع هو صيرورة، أو هو استمرار الزمن، لا ينفصل في أي جزء من أجزائه حتى لو كان هذا الفصل عقلياً. ويضيف برجسون قوله: «عبثاً يظل الموضوع على ما هو عليه، وعبثاً أنظر إليه من جهة بعينها ومن زاوية بعينها وفي اليوم ذاته، فإن الصورة التي

---

(١) بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، مراجعة د. محمود قاسم مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٤٧.

أحصل عليها لابد أن تختلف عن تلك التي كنت حاصلاً عليها للتو، لا لشيء إلا لأنها قد تقادمت بمرور لحظة»[1].

إذاً يمكن أن نتبين أن ديمومتنا لا تعني الانتقال من حالة نفسية إلي حالة أخري بقدر ما تعني تغيرنا نحن في كل لحظة من اللحظات دون أن تنقطع الصلة بين الماضي والحاضر، فليست ديمومتنا آناً يحل محل آنٍ أو لحظة تحل محل لحظة أخري أو حالة تحل محل حالة أخري، وإنما هي بقاء الماضي حياً في الحاضر، ويؤكد برجسون على هذه الحقيقة بقوله: «إن ذاكرتي تدفع شيئاً من ذلك الماضي في هذا الحاضر، وإن حالتي إذ تتقدم مع الزمن تتضخم بالديمومة التي تجمعها تضخماً مستمراً». وهذا يعني أن يمر بنفس الحالة مرتين، فإن كل لحظة هي شيء جديد ينضاف إلي ما قبله وبهذه الإضافة تنمو شخصيتنا وتنضج دون انقطاع. فديمومتنا أو صيرورتنا إذاً لا تقبل الإعادة أو التكرار إنها ابتكار مستمر متجدد وإبداع دائم لا يمكن التنبؤ به كما لا يمكن أن يتنبأ الفنان با ستكون عليه اللوحة الفنية.

كما أن الصيرورة أو الديمومة في نظر برجسون - هي خاصية السيال الحيوي والتطور الإبداعي. هي موضوع إدارك الحدس الفلسفي. وهذه الصيرورة روحية خالصة تختلف عن صيرورة الديالكتيك عند كارل ماركس.

ويمكن إيجاز النتيجة النهائية لهذه الفكرة في هذه العبارة: «إن حالات الشعور غير متجانسة ولا مكانية وذات طابع كيفي خالص وإننا نخطئ حينما نعبر عنها تعبيراً كمياً في المكان المتجانس».

كما يمكن أن نجمل الخصائص التى تتصف بها الديمومة فيما يأتى:

أ - إن هذه الديمومة / الصيرورة مستمرة التدفق وليس فيها مجال للتوقف الذي يؤدي إلي افتراض وجود لحظات متجزئة بالفعل، وهي تيار متكامل

---

(1) Wright, William Kelley, A history of Modern Philosophy, The Macmillan Company, New York, 1946, p. 562.

مستمر من التغيرات والحركات وليست مجموعة متضايفة (أي يضاف بعضها إلي البعض الآخر) من الأنات (اللحظات) الزمانية.

ب- إن هذه الديمومة / الصيرورة جدة مستمرة ولا تعرف العودة إلي الماضي بل تنفتح باستمرار نحو المستقبل، وهذا هو المعني الذي استعاره برجسون من صيرورة هيراقليطس.

جـ- لا تخضع الديمومة لمبادئ الإستقرار طالما أنها واقعاً حياً ملموساً مشخصاً Concrete ولا يمكن التنبؤ بها لأنها تجدد مستمر وإيجاد متوال وأصالة واقعية لا تصدر عن أي شبيه أو أنموذج يمكن أن يستند إليه الإستدلال العقلي في تنبؤه.

د - هذه الديمومة الخالصة لا تخضع للتحليل المنطقي اي انه لا يمكن ردها إلي عناصر أوليَّة أبسط منها وإلا فقدت طابعها الكيفي فهي لا تتوقف وإلا تحولت إلي جثة هامدة. وبالتالي فنحن أمام نوعين من الذات.

- الذات السطحية الجامدة موضوع دراسة علم النفس تقبل القياس الكمي.
- الذات الحسيَّة العميقة موضوع دراسة الفلاسفة وتتصل دراستها الكيفية بمفهوم الحدية.

كذلك تنقسم الديمومة إلى:

- ديمومة خالصة لا متجانسة تجدها في تعاقب حالات الشعور، تعاقبها ليس بالتتالي وتداخلها متبادلInteraction.
- ديمومة مشوبة بفكرة المكان ففيها ندرك حالات الشعور إدراكاً مكانياً متراصاً منفصلاً يتصف بالإمتداد والتجاور وينتفي عنها التداخل المتبادل فهي مثل الخط المستقيم المنقسم إلي أجزاء.

ويعطينا برجسون مثالاً طيباً عن هذه الدمومة المتصلة المستمرة فيذكر مثال الشخص الذي يتجول للمرة الأولي في مدينة سيقيم بها فيقول: «إن

الأشياء حولي تحدث في نفسي تأثيراً يتعين أن يدوم، وتأثيراً آخر سوف يتغير بدون انقطاع. فأنا أشاهد كل يوم منازل بعينها، وأطلق عليها بإستمرار نفس الاسم لأنني أعرف أنها هي نفس الموضوعات، كما أني أتصور أنها تبدو لي دائماً على نفس النحو. ومع ذلك لو أني رجعت بعد مضي مدة طويلة من الزمن إلي ذلك التأثير الذي شعرت به في السنوات الأولي، لاعترتني الدهشة مما طرأ عليه من تغير عجيب لا يمكن تفسيره ولا يمكن بالأحري التعبير عنه. يبدو أن هذه الأشياء التي أدركها بصفة مستمرة والتي ترتسم في ذهني دون انقطاع، قد انتهي بها الأمر إلي أن تستعير شيئاً من وجودي الواعي، فعاشت مثلي وهرمت مثلي»[1].

٢- الديمومة والحرية

ظهرت أهمية معالجة فكرة الحرية عندما حاول برجسون أن يبحث في الصلة بين النزعة الآلية (الميكانيكية) في الطبيعة وبين الحرية الإنسانية، وما تلى ذلك من البحث في معني الحياة وارتباط النسق الفلسفي عند برجسون بالنزعة الحياتية أو ما يسمي بفاسفة الحياة، وقد ناقشها برجسون في كتابه الشهير «التطور الخلاّق» L'Evolution crétvice وهو نفس التعبير باللغة الإنجليزية Créatice évolution[*].

وكان بحث برجسون في موضوع الزمن واكتشافه له من حيث هو مجال الكيفيات، وكذلك بإعتباره ديمومة أو صيرورة متصلة واستمرار مطلق هو الذي أدي برجسون إلي القول بالحرية وإلي اعتبارها واقعة مباشرة من معطيات الشعور في تغيره الدائب[2].

(١) د. حبيب الشاروني، المحاضرات، ص ١٨.

(*) انظر: Bergson, Henri - Louis, L'Évolution créatrice. Alcan, Paris, 1907.

(٢) د. حبيب الشاروني، نفس المرجع السابق، ص ص ١٨ - ١٩.

وتصور برجسون أن الفعل الحر Free Action يرتبط إرتباطاً أساسياً بالزمان وخاصة بالجزء المسمي بالمستقبل، ويصعب التنبؤ بالفعل الإنساني إذا انصف بالخلق والإبداع، والخلق هو نزع من إيجاد الأشياء التي تقع في مجال القدرة الإنسانية التي منحها الله تعالي للإنسان، أقول كلما كان الفعل مبدعاً كان التنبؤ به صعباً. ولكي نفهم طبيعة الحرية الإنسانية فلا سبيل إلي معرفتها إلا عن طريق الباطن لذلك كانت الحرية وفكرتنا عنها واقعة تدخل ضمن معطيات الشعور المباشر، لأن لدينا شعوراً بأننا نحن الذين نوجد نياتنا ومقاصدنا وأفعالنا وعاداتنا أي شخصيتنا بأكملها(١).

وقد بدأ برجسون بنقد المذاهب الجبرية وهذا هو الجانب السلبي لديه ثم يبدأ بعد ذلك في إقامة أو شرح الجانب الإيجابي عن فكرة الحرية التي يعنيها.

وأول صور المذاهب الجبرية التي نقدها برجسون هي الجبرية الفيزيقية (الطبيعية) التي كانت سائدة في عصره وترتبط بوجه ما من الوجوه بالنظريات الآلية في المادة، وهي تتمثل في اعتبار الكون كتلة من المادة، تتحرك حركات مختلفة ولكننا نردها إلي المظاهر الطبيعية والتفاعلات الكيميائية وكيفيات المادة التي تدركها حواسنا المعروفة، مثل الحرارة والرطوبة والصوت واللمس، وغيرها، فإذا كنا نجد في تركيب الأجسام العضوية خضوعاً للقوانين الطبيعية وتفاعلاً فيما بينها، فإنه من الواضح وضوحاً لا يقبل الشك -في نظر برجسون – أن الحالة الجزيئية للدماغ في لحظة ما تتغير بمقتضي الصدمات التي يتلقاها الجهاز العصبي من المادة المحيطة به كما نتبين في الفقرات الآتية.

وكان الخطأ الذي جعل برجسون يتوجه بهجومه نحو الجبرية الفيزيقية هو

---

(1) Bergson, H., Éssai sur les Données Immédiates de la conscience, p. 231.
وأيضاً: La Pensée et la Mouvant, pp. 118-119.

خلطها بين العالم المادي الخارجي وبين العالم النفسي الباطني، فالعالم الأول يمكن أن نطبق عليه القوانين الطبيعية مثل بقاء الطاقة، والنسبية، وغيرها، بينما العالم الخارجي يخضع للزمن الآلي.

كذلك هاجم برجسون الجبرية السيكولوجية (النفسية) لأنها ترجع في النهاية إلي نظرية التداعي Association . وطبقاً لهذه النظرية تكون الحياة الشعورية المتعاقبة لحياتنا العقلية بردها إلي مجموعة من البواعث Motives أو الدوافع Drives المتباينة بحيث يمكن ردها والتنبؤ بها.

إن الخطأ الأكبر في نظرية التداعي هو تصورها إمكان تجزئة الحياة النفسية إلي لحظات متمايزة، وتحليل كل لحظة إلي أفكار ودوافع تختلف فيما بينها شدة وضعفاً وقد قال بهذه النظرية الجبريون أمثال جون ستيوارت مل وألكسندر بين وغيرهم[1].

ثم يبدأ برجسون في إقامة الجانب الإيجابي لفكرة الحرية فيتصورها عين الصيرورة أو ديمومة الذات «والفعل الحر يصدر في الواقع عن النفس بأجمعها، لا عن جزء من النفس مما يجعلنا نقول إن حريتنا تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأجمعها «بيد أن الحرية التي نشعر بها نحن هي من طراز آخر في الحقيقة، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية في آن واحد. فالحرية في أعلى صورها هي عند برجسون «تلقائية روحية خالصة». والفعل الحر إنما هو ذلك الذي يوجد فيه الإنسان نفسه بنفسه، كأنما هو «عمل فني» حققته روح مبتكرة أصيلة. وبهذا المعنى فإن الحرية تعبير عن الشخصية، وتأكيد للوجود الذاتي، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف الكائن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنة»[2].

---

(١) د. حبيب الشاروني، في الفلسفة المعاصرة، ص ص ١٩ - ٢٣.

(٢) د. ذكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ص ١١٨-١١٩.

مما سبق يتضح أن الحرية تتعلق بحياتنا الشعورية الباطنية وبالتالي يستحيل تعريفها فلم يقدم برجسون تعريفاً لها، ولكنه استطاع تعويض نظريات الجبرية مثل الترابط أو التداعي والجبرية الطبيعية، ولكنه لم ينجح تماماً في توضيح أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها من الباطن، ولا يمكن تصورها من الخارج.

وأيضاً نجد أن الحرية لديه واقعة شعور أول، فنحن نشعر حقيقة أننا أحرار وأن شعورها بتلقائية إنفعالنا أكبر دليل على حريتنا، فالحرية مثل علاقة الذات الحيَّة بالفعل الذي تحققه. ومن ثم فهي واقعة حيَّة لا تقبل القسمة أو التحليل؛ لأن التحليل سيحيل الحركة إلي شيء ثابت مكاني ممتد يسهل تحليله وسينزع عن الحركة الزمان والديمومة أو الصيرورة التي يسعي وراءها برجسون[1].

٤- رؤية الديمومة والحياة الشعورية النفسية

أصدر هارالد هوفدنج Harald Hoffding عام ١٩١٦ كتاباً بعنوان «فلسفة برجسون» وهو يعتقد أنه أوفي الرجل حقه، وعرض فلسفته عرضاً جيداً إلا أن برجسون أرسل إليه خطاباً قال له فيه: «إن كل تلخيص لنظرياتي من شأنه أن يشوهها في مجموعها، ويعرضها، في رأيي، بعد ذلك إلي عدة انتقادات، اللهم إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائماً أبداً إلي المبدأ الذي أعده محور مذهبي بأكمله ألا وهو رؤية الديمومة»[2].

إن برجسون لا يفصل بين الرؤية والديمومة، أي بين المنهج والمذهب، وقد ناقش من هذا المنطلق فكرة الحياة الشعورية النفسية وربطها بفكرة رؤية

---

(١) د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٣٩٢.

(٢) د. مراد وهبه، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٧٧. عن:
Hoffding, Harald, La Philosophie de Bergson, Alcan, Paris, 1916. p. 161.

الديمومة. فكل حالة نفسية هي نقطة في وسط منطقة متحركة يضم كل ما يكون صميم وجودنا. وهذه الحالات النفسية تتتابع في مجري متدفق مستمر لا نهاية له.

كما أن الحياة النفسية للإنسان لا تقبل القسمة أو التجزئة بطبيعتها بحيث يمكن القول بأن ديمومتنا لا تحتمل رجعة الماضي، ويخطئ من يقرر أن التاريخ يعيد نفسه. فليس ثمة رجعة إلي الوراء، بل تقدم مستمر يمتنع معه تكرار حالات بعضها ومن هنا كان نقد برجسون للفيزياء الحديثة خاصة فيزياء أينشتين التي تقترب من نظرية أرسطو التي جعلت الزمان والمكان كميتين من نوع واحد ويقرر برجسون في كتابه «الديمومة والمعية» Durée et simultaneité عام ١٩٢٩ أن معية اللحظتين مستحيل ولكن معية التيارين النفسيين ممكن الوقوع[1].

وكذلك انتقد برجسون فكرة الزمان عند كنط واعتبره برجسون أنموذجاً أعلى للفلاسفة الذين يشوهون طبيعة الزمان لاعتماده في نظريته على أرسطو ونيوتن وكلها أفكار قديمة هزمتها نظرية النسبية ثم أعادها إلي الصواب برجسون.

وسوف أناقش فكرة رؤية الديمومة من خلال مؤلفات برجسون وما كتب عنه من مؤلفات في النقاط الآتية:

أ - موقف برجسون من المخ.

ب- موقف برجسون من الغريزة.

جـ- موقف برجسون من العقل.

د - الديمومة والمادة.

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٨٠ - ٨٥.

أ - موقف برجسون من المخ

ذكر ديكارت أن «الأرواح الحيوانية» Animal spirits تأتي بمعني الجزئيات لطبقة رقيقة من الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب فتقوم بتوصيل الإستجابات بين المخ والعضلات من جهة، وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخري. بينما هي عند «جون لوك» حركة داخل الأعصاب تنقل الإحساسات التي تقع حواسنا إلي المخ أو مركز الإحساس في المخ»[1].

ويتضح مما سبق أن المخ يتصل بالإحساس وأعضاء الجسم الحاسة، إلا أن لوك – لكونه فيلسوفاً تجريبياً حسياً – قال بأن الصور الذهنية تحدث في المخ بينما هي علاقات تربط الإحساسات بعضها بالبعض الآخر، فالإحساس ما هو إلا عملية من عمليات المخ المادية، تبدأ من بيئة أو مؤثر خارجي، وتنتهي بإستجابة المخ أو القلب لها[2].

ويختلف موقف برجسون عن موقف كل من ديكارت ولوك حيث يذكر في كتابه «المادة والذاكرة» أن الماديين الذين يستندون إلي وقائع الذاكرة يزعمون أنهم يستمدون الوعي من المخ، وهو ليس أصل الذاكرة وأنه هو الذي يوجه مجراها في علاقاتها بالواقع، كما أنه يختزن التجارب التي يمر بها[3].

وجاء في شرح مفهوم المخ عند برجسون ما يأتي:

«لن نجد في المخ شيئاً من النبالة الداخلية للإنسان. فالمخ آلة، وليس روحاً. المخ يجمع وحدات الكم بدقة لا تحد، لكنه غير مبدع، والآلة الصماء لا يسعها أن تبدع صورة العشاء الأخير لليوناردو دافنشي، بأن تمزج بين

---

(١) د. عزمي إسلام، جون لوك، نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٦٩.

(٢) د. أبو ريان، الفسفة الحديثة، ص ٥٤.

(٣) جان ڤال: «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر»، ترجمة فؤاد كامل، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٣٢.

طائفتين من الألوان، أو أن تبدع الفردوس المفقود لملتون بضم بعض حروف الهجاء إلي بعض. إن العقل ليقف مبهوتا، أمام أي أثر أبدعه فضل الله كأنه أجنبي لا يفهم روائع الفن والطبيعة، ومعجزة المعجزات.. الإنسان، لا يمكن إدراكها بالمخ، بل بالروح. الروح الملهمة»[١].

ولقد حاول برجسون أن يبين الفرق بين العقل الإنساني والعقل الحيواني وهذا إذا افترضنا أن للحيوان عقلاً وليس مخاً فقط يؤدي به واجبات حفظ النوع بالتعاون مع الغريزة من أجل البقاء، إنما يكمن في «مجرد تنمية جرثومة إنسانية لتعبيراتنا»[٢].

ويبدو أن برجسون كان متأثراً في ذلك بدراسات كل من «فيشته» Fichte وسبنسر Spencer ؛ لأن العقل الإنساني لا تعمل الجراثيم Germs على تنميته كما قد نفعل ذلك في المادة الجامدة مثلاً، فالعقل الإنساني يستطيع بتكوينه التعامل مع المادة الجامدة، وهذا ما يفسر سر إبداعه في مجالات الإختراعات الميكانيكية، ويسمي برجسون هذا التعامل «نظرية الشيء المعروف» ومجالها التجربة والعلم، أما مجال التفكير النظري للعقل (أي الميتافيزيقا والحقائق المحضة) فيسميها برجسون بـ «نظرية المعرفة».

والعقل يختلف عن المخ، ولا يتطابق معه، كما أنه لا يماثله، والشعور لا يعتمد على العقل، بل يعتمد على المخ، يقوم به، ويسقط به، فإذا كان الشعور متصل بالمخ لهذا يجب أن نوقف الشعور على الكائنات الحية التي تتمتع بالمخ فقط وننكره عن من لا يملكون الحياة، أي الذين لا يملكون المخ النابض الحي.

وهذا قول ينطوي على مغالطة كما يري «ول ديورانت» لأنه يشبه أن

---

(١) هنري توماس ودانالي توماس، «أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر» الجزء الثاني، ص ١٣٤.

(٢) برجسون، «التطور الخلاق»، ترجمة د. محمد محمود قاسم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٢١٧.

نقول أن الهضم متصل بالمعدة، إذاً فالكائنات التي ليس لها أمعاء لا تستطيع الهضم، وهذا قول لا يتفق والواقع لأن هناك كائنات مثل «الأميبا» تهضم وتغتذي وليس لها أمعاء أو جهازاً للهضم، وبنفس الطريقة فإن الشعور في الإنسان مرتبط بطريقة لا تقبل التساؤل مع المخ(1).

ولقد أفادت النظرة النفسية التي ألقاها برجسون على المخ علماء النفس المعاصرين، فقد تلقفتها المدرسة السلوكية Behaviourism واستطاع عالم النفس الروسي «بافلوف» Pavlov أن يقدم نظريته عن «الأفعال المنعكسة المتكيفة»(2)، كما انبثقت أيضاً نظرية مضادة تزعمها عالم النفس النمساوي «سيجموند فرويد» (١٨٥٦-١٩٣٩)، كما جعلت أيضاً رائداً من روّاد علم الفزيولوجي وهو «فرانز جوزيف جول» Franz Joseph Gall أن يرفض النظرية القائلة بأن المخ يمثل عضواً متجانساً متحداً، ويمكن عن طريق التحليل الدقيق أن ينقسم إلي قسمين أساسيين من الأعصاب، وقد حاول «جول»، أن يبين أن حجم الجمجمة وشكلها العام يعكس شخصية الإنسان وسماته المميزة(3).

ب- موقف برجسون من الغريزة

من البدهيات المعروفة أن الإنسان يختلف عن الحيوان، ويبلغ العقل ذروته لدي الإنسان، بينما تبلغ الغريزة ذروتها لدي الحيوان خاصة لدي النحل والنمل وهناك تعارضاً جوهرياً بين العقل والغريزة، فالغريزة وثيقة الصلة بالحياة لأنها ملكة في حد ذاتها، وينحصر استخدامها في الآلات

---

(1) Durant, Will, Outlines of philosophy, pp. 390-391, from mind - Energy, New York, 1920, p. 11.

(2) رسل، «حكمة الغرب»، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٧، الكويت، ١٩٨٣، ص٢٨٩.

(3) International Herald Tribune, Saturday - Sunday 29 - 30 Jan. 1983, Paris, 31, p. 12.

العضوية، أما العقل فهو ملكة تقوم بوظيفة صناعية هي تركيب استخدام آلات غير عضوية، إذاً فالإنسان صفته الأولي بهذا المعني البرجسوني الصناعة لا الحكمة.

ويقول برجسون في كتابه الرئيس «التطور الخلاّق».. إن العقل والغريزة برغم التداخل فيما بينهما فقد احتفظا بشيء من أصلهما المشترك، فلا يوجد أحدهما أو الآخر مطلقاً في حالة نقاء محقق.. فليس هناك عقل إلا ونكشف فيه عن آثار للغريزة وليست هناك غريزة على وجه الخصوص إلا وكانت محوطة بحاشية من العقل.. إن هناك أشياء يستطيع العقل وحده أن يبحث عنها لكنه لن يهتدي إليها أبداً بنفسه. وهذه الأشياء هي التي تجدها الغريزة وحدها لكنها لن تبحث عنها أبداً[1]. وبهذا المعني فهما متداخلان كما يقول برجسون.

ويري برجسون أن لبعض الحيوانات كالنمل عقولاً إلي جانب الغريزة ويتفق برجسون مع ديكارت على وجود الأفكار الفطرية لدي الإنسان خاصة في مرحلة الطفولة، وتنصب هذه المعرفة الفطرية على الأشياء ثم على العلاقات إلا أن هذا الإتفاق لم يكن تاماً حيث قال برجسون بعد ذلك أن هذه الأفكار هي أفكار لا شعورية أقرب إلي الغريزة منها إلي العقل، خاصة بالنسبة لإدراك الطفل الصغير لأشياء لا يدركها صغار الحيوانات مطلقاً، ومن هنا يفرّق برجسون مرة أخري بين العقل والغريزة بقوله «إن العقل من حيث ما ينطوي عليه من عنصر فطري هو معرفة صورة ما، أما الغريزة فتتضمن معرفة مادة ما»[2]، وفي نهاية الأمر يربط برجسون بين العقل والغريزة ويجعل ارتباطهما كارتباط وجهي العملة المعدنية المستديرة.

وتدرك الغريزة الواقع من الداخل بطريقة عضوية، وهي تسمح للحيوان بأن يدرك غيره من الأحياء بنفس الطريقة العضوية ولكن عن بعد، وإدراك الغريزة غير إدراك العقل، فإدراك الغريزة جعل للعمل لا للنظر، كما أن

---

(١) برجسون، التطور الخلاّق، ص ١٦١، وأبو ريان، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٤.

موضوع العقل المادة الجامدة إلا أنه يعجز عن فهم حقيقة التطور والحركة والديمومة لأنه لا ينفذ إلي باطن الواقع[١]، ولكن ماذا يحدث لو قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ كما هو في الإنسان؟

إذاً قُدِّر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ فإنه سيتحول إلي معرفة باطنة بدلاً من الخروج إلي العالم المادي على صورة «فعل» ويمكن للغريزة أن تتحول إلي حدس يكشف لنا عن أسرار الحياة، والحدس هو أعلى أشكال الغريزة، ويندمج الحدس مع التجربة كما هي دونما تغيير[٢]، كما أن الحدس الغريزي ضرب من التعاطف، ولكنه تعاطف عقلي تصبح الغريزة فيه شاعرة بذاتها منزهة عن كل مقصد قادرة على تعقل موضوعها والتعمق فيه[٣].

هذا ويمكن إيجاز ما سبق بقولنا إن العقل هو وسيلة مرنة وغير محدودة في قدرتها وآثارها، بينما الغريزة تعد وسيلة ناجحة للسيطرة على المادة والتعامل معها فالعقل يحقق للإنسان التقدم والمعرفة، بينما الغريزة توصف بالجمود وآثارها محدودة، لا تحقق للإنسانية أي تقدم ملحوظ، فضلاً عن أنها أدلة لا شعورية للمعرفة. بالإضافة إلي أن العقل ينزع نحو الشعور التصوري أو التخيلي أو التأملي[*]، ووظيفته موروثة، يتعرف على الصورة، وأخيراً وليس آخراً، فالغريزة تتعرف على المادة وتقرر ما هو كائن بالفعل بينما العقل ينظر فيما ينبغي أن يكون، ويعتمد على القياس في نظرته إلي الصلة بين المقدمات والنتائج.

ويهمنا هنا استكمال وجهة نظر برجسون في التقابل بين العقل والغريزة في مجال الأخلاق، فجعل الأخلاق المفتوحة من اختصاص العقل والذكاء، وهي قادرة على الرقي بالمجتمعات إلي مستوي حب الإنسانية وحب الوطن،

(١) أبو ريان، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٣١.
(٢) رسل، «حكمة الغرب»، ص ٢٧٦.
(٣) أبو ريان، المصدر السابق، ص ٣٣١.
(*) ذكر ألفريد نورث هوايتهد (١٨٦١-١٩٤٧) A. N. Whitehead فيلسوف انجليزي هاجر إلي أمريكا واستقر بها، أن العقل تأملي Speculative ويتجه إلي طلب البحث، ومن أهم كتبه «وظيفة العقل» و «أنماط الفكر» و «الطبيعة والحياة» وغيرها.

فالأخلاق المفتوحة دين متحرك ديناميكي ، وتجربة روحية مبعثها الحدس وغايتها الإتجاه إلي الله تعالي .

أما الأخلاق المغلقة فهي من اختصاص الغريزة ، وساعدت على ظهور مجتمعات شبه آلية كما نري لدي النمل والنحل ، وتتمثل في المجتمعات البدائية Primitive Communities حيث تقوم الأخلاق المغلقة مقام الغريزة في عالم الحيوان ، لذلك نجدها تعتمد على الإلتزام .

ويتفق برجسون مع دارون في أن الغرائز تتصل بالعادة التي قد تتطور إلي غريزة ويتم تطور الغرائز عرضياً وبالوراثة، إلا أن برجسون يختلف مع دارون في قوله أن الغرائز تتطور تبعاً لقانون المصادفة، وبجهود جماعية، ويؤكد برجسون في النهاية أنه لولا العقل لظل الحدس على هيئة غريزة لا تتحول عن موضوع يشغلها[١] .

جـ- موقف برجسون من العقل

لا يتحدد مفهوم العقل لدي برجسون إلا على ضوء فهمنا لموقفه من المخ والغريزة والحدس بل وأيضاً فهمنا لفكرة الديمومة التي جعلها محور فلسفته، لذلك ألقينا الضوء على موقفه من هذه المفهومات حتي يتسني لنا فهم وتحديد مفهوم العقل لديه.

ولا يتفق برجسون مع التصوريين في قولهم بأن المعرفة إنما هي نتاج العقل وأنها قبلية في العقل وفطرية فيه، وإنما يتفق مع التجريبيين الذين أخذ عنهم نقد العقل من ناحية، كما أخذ عنهم أيضاً قولهم بأن المعرفة تعتبر جزءاً لا يتجزء من الحقيقة الواقعية الملموسة[٢] من ناحية أخري، وبالطبع فإن برجسون هنا لا يريد أن يقع ضحية الوهم الذي وقع فيه هربرت سبنسر عندما أكد أنه يكفي لتفسير العقل أن نرجعه إلي أثر خواص المواد التي تتركه فينا هذه المواد، وهنا يتمسك برجسون بأن يكون هدف العقل الأول هو العمل في صناعة المواد.

---

(١) برجسون، المدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة د. محمد على أبو ريان، دار المعارف بمصر ، الإسكندرية، ١٩٦٦، ص ٢٠٦.

(٢) د. أبو ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ١٧٨.

وبذلك يصل إلي موضوع العقل الرئيس في حالته الطبيعية الأولي، وأهم صفات المادة الصلبة هي الامتداد[1] كما قال ديكارت بذلك من قبل.

وينتقد برجسون كنط لأنه لم يستطع أن يرسم صورة دقيقة لنشأة العقل ومقولاته بعد أن حدد كنط للمعرفة مادة خارج العقل، وجعل هذه المادة إما معادلة للعقل من حيث الامتداد، وإما أضيق منه، ولذلك يري برجسون أنه كان على كنط أن يسلم بقوالب العقل وبالعقل نفسه كما هي[2]، كذلك كان على كنط أن يجعل «قوانين» العلم و «علاقاته» تمر من خلال العقل؛ لأنه ليست هناك علاقات بمنأي عن إقرار العقل، ولا يمكن للكون أن يكون مجموعة القوانين إلا إذا جعلها تمر من خلال العقل[3].

أما المعرفة العقلية عند برجسون فهي معرفة بالكلي المتجانس والمنفصل كما أن المعرفة العقلية تنظر إلي العالم على أنه مجموعة ذرات منفصلة، والحركة فيه عبارة عن سلسلة عن الأوضاع المتتالية، ويقول برجسون إن الطبيعة قد هيأت العقل لفهم السكون لا الحركة، فهو لا يدرك الموضوع إلا إذا قام بتجميده وتثبيته ولكنه في نفس الوقت يعطي للعقل القدرة على التحليل والتقسيم، ثم قدرته على إعادة الجمع والتركيب والتأليف، ويستطيع العقل استخدام الرموز اللغوية التعبيرية عن طريق المنطق الذي يمثل «مجموعة من القواعد التي ينبغي أن نسير عليها في استخدامنا للرموز اللغوية، فهو منطق الجوامد، لا ينطبق على الواقع»[4].

إلا أن تقسيم برجسون للعقل والحواس واعتبارهما آلتان تساعدان علىٰ فهم الحياة وتسييرها، وأن العقل يستخدم في العلوم الطبيعية، بينما أوقف التجربة الصوفية على علم ما بعد الطبيعة، هذا التقسيم أوقع برجسون في تناقضات شتي أهمها قوله بتغير الوجود المحض، واتهم العقل بتجزئة الوجود تجزئة مفتعلة، لا تجزئة حقيقة، فنشأت عن هذه التجزئة وعن هذا العقل

(١) نفس المرجع، ص ١٧٩.
(٢) نفس المرجع، ص ص ٤٠٥ - ٤٠٦.
(٣) نفس المرجع، ص ٤٠٣.
(٤) أبور ريان، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ٣٣٢.

المجزئ نشأت أجزاء مجمدة، والعقل يحاول دائماً فهم الوجود لا تشويه صورته، كذلك يحاول العقل استخراج قوانين الوجود العلمية والكلية، وبهذا أسقط حاجات العقل الأساسية وهي الإدراك والتفسير(*) . وعلى الرغم من هذا حاول برجسون معالجة المسائل الفلسفية بالعقل مثل الديمومة الكلية، وهي جوهر خلاّق مستمر متدفق، وأصل المادة، وأصل العقل، والعلاقة بين العارف والمعروف في الإحساس، كذلك مسألة التعقل والحدس والأخلاق والدين، كل هذه المسائل عالجها برجسون معالجة عقلية حتي يستطيع تفسيرها وتقديم نسق فلسفي تركيبي.

ولقد كان برجسون مؤمناً بالتطور الذي قال به سبنسر، ولكنه تطور الدفعة الحيوية L'élan vital أو تطور تلقائية الحياة، ورسم برجسون خطان للتطور ينتهي الأول عند حشرات بذاتها، بينما الخط الثاني ينتهي عند الإنسان الأول. الطريق الأول يتصف بالغريزة والطريق الثاني يتصف بالعقل، أي أن خط الحشرات خط عريزي محض، بينما خط الإنسان خط عقلي محض، فهل يمكن التوحيد بينهما عن طريق الحدس، فيكون الحدس متعاطفاً كالغريزة ولكن يتميز بالعقلية ويساعد ذلك على معرفة حدسية في مقابل المعرفة العقلية، لأن المعرفة الحدسية معرفة بالمطلق والمعرفة العقلية معرفة بالنسبي «إن كل ما قاله الفلاسفة والعلماء أنفسهم عن نسبية المعرفة العلمية (العقلية) قد نجم عن إغفال هذا الحدس. إن النسبي إنما هو المعرفة الرمزية بواسطة التصورات السابقة في الوجود، والتي تتدرج من الثابت إلي المتحرك لكن المعرفة الحدسية التي تستقر داخل المتحرك وتتخذ حياة الأشياء نفسها. إن هذا الحدس يبلغ المطلق»[1] .

كما أن العقل في نظر برجسون إنما هو طريقة للمعرفة، أساسها التدرج التي قال بها ديكارت عندما ناقش الإستدلال، ويدخل في الإستدلال أيضاً عمليات حدسية؛ لأن الحدس له طابع عقلي، وأساس رأي برجسون يعود إلي

(*) انظر: يوسف كرم، «العقل والوجود».

(١) برجسون، «المدخل إلي الميتافيزيقا»، ص ٢٥٠ .

قوله بتحويل الواقع إلي أجزاء، يدل على هذه الأجزاء حدود عامة مجردة، يقوم العقل بجمعها بإرشاد التجربة، وهدف العقل الأساسي لدي برجسون، هو المعرفة النفعية وهذا يذكرنا بقول وليم جيمس أن النافع هو الحقيقي، ولا شيء حقيقي ما لم يكن نافعاً، لذلك فالإنسان العاقل هو من يستطيع الإفادة من الأدوات التي حوله فدور العقل ورسالته هي قبل كل شيء وظيفة الصنع، أي تشكيل الأدوات واستعمالها[1].

ويكرر برحسون أقوال السابقين عليه عندما يذكر أن وظيفة العقل العلمي هي اكتشاف القوانين الطبيعية باستقرائها من الواقع كما يقول جون ستيوارت مل كما أنه يصف القدرة على التجريد وتكوين المعاني الكلية وهي من وظائف العقل إلا أن التفكير ليس هو العقل ذاته، والحدس هو ما يستطيع تجاوز العقل، لأن مهمة الحدس هي إدراك الروح للروح إدراكاً مباشراً، ويقول برجسون عن الحدس «ألا يمضي الحدس إلي أبعد من ذلك؟ أليس هو حدسنا لأنفسنا؟ حقاً إن الفارق بين شعورنا نحن، وشعور الآخرين أقل قوة من الفارق بين جسمنا وأجسام الآخرين، إذ أن المكان هو الذي يحدث التقسيمات الحاسمة»[2].

ويتهم برجسون العقل بأنه يعجز عن فهم الحياة؛ لأن فهم الحياة من صفات الديمومة والديمومة من صفات الدفعة الحيوية، إلا أن العقل يستطيع أن يفكر في العلاقات لما له من قدرة على التحليل والتركيب، فالعقل حيسعي دائماً إلي تأليف الشبيه مع الشبيه، وإلي القضاء على الكيف اللامتجانس في سبيل الكم المتجانس فالسهم يقوم بحركة بسيطة، ولكن العقل يقسمها ولا يستطيع أن يفهم منها شيئاً[3]، فالشعور بالتفكير هو صورة من صور العقل، والحدس هو صورة العقل العلمي في أعلى مراحله.

---

(١) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم» ص ٢٧٤.

(٢) بول موي «المنطق وفلسفة العلوم» عن «التطور الخلاّق» لبرجسون، ص ١٧٩.

(٣) جان ڤال، «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر»، ص ١٤٠.

إذاً كيف يدرك العقل الأشياء عند برجسون؟

قلنا إن العقل يقسّم الأشياء لكي يستطيع إدراكها، كما يقوم بتحليلها وإعادة تركيبها مرة أخري، ولننظر إلي الصور المتحركة، إنها تبدو لأعيننا المكدودة حيّة مليئة بالحركة والنشاط، إنه بالتأكيد العلم الذي يتمسك باستمرارية الحياة فالصورة المتحركة التي بدت لنا لا تتحرك، إذ أنها ليست صور من الحركة، بل إنها تمثل فقط سلسلة من الصور الفورية، إنها عبارة عن لقطات سريعة متتابعة Snap-Shots، وعندما نراها بهذه السرعة، وهذا التتابع فإننا نستمتع بوهم الإستمرار، ولكنه وهم لا أكثر.

وعندما نقسّم صور الحركة الفيلمية إلي صور ثابتة فإن الإنسياب الحيّ للواقع يبدو للعقل الإنساني عبارة عن سلسلة من الحالات المستمرة المفتقدة للحياة، وإذا ما توقفنا ولو للحظة واحدة عن التفكير، ونظرنا بعمق إلي واقعنا الداخلي إلي أنفسنا – فلن نري إلا العقل وحده، العقل لا المادة، الفعل والإيجابية لا السلبية، الإختيار لا الآلية، نري الحياة في انسيابها وتركيزها ليست إلا حالات عقلية Cases of mind[1].

ولا يفهم من هذا أن التفكير عبارة عن مرض كما قال بذلك روسو، أو أن العقل شيء خطير على كل مواطن أن يبتعد عنه، ذلك أن العقل يكتسب وظيفته العادية التي تبدو عند تعامله مع العالم المادي المكاني.

بينما يحدد الحدس اتجاه الشعور بالحياة، والعقل لا يتمثل وجوده الخارجي بل في وجوده الداخلي، «إنني لم أذكر أبداً أنه من الضروري أن نضع شيئاً ما مختلف في مكان العقل، أو أن توضع الغريزة فوقه، لقد أردت ببساطة أن أبين أنه عندما نترك مجالي الرياضيات والطبيعيات كي ندخل مجال حياة الشعور فيجب عندئذ أن نهيأ أنفسنا لمعني خاص للحياة تعبر عن الفهم النقي التي لها أصولها وأهميتها كالغريزة مثلاً، بالرغم من اختلاف الغريزة عن العقل اختلافاً بيناً.

---

(١) برجسون، «التطور الخلاق»، مصدر سابق، ص ص ٤٠ – ٤٣.

إننا لا نحاول أن ندحض العقل بالعقل To refute intellect by intellect بل إننا نستعين فقط بهذا التعبير الفكري طالما أن للفكر لغة.. فالروح تعني النفس والعقل يعني القياس، ونقاط التفكير تعني الشيء.. ولقد كشف علم النفس الحديث عن منطقة عقلية أوسع من العقل هي منطقة «اللاشعور» وأنها ستكون مجال عمل علم النفس الحديث في القرن العشرين»[١].

مما سبق يتضح أن برجسون يقف حائراً بين العقل والحدس والغريزة، فهو يري أن للعقل قدرات لا يمكن إغفالها فهو العقل العلمي القادر على التحليل والتركيب وهو العقل الذي يدل وجوده على وجود الإنسان وسموه، وهو العقل الذي يقوم بتمزيق الواقع وسلبه الحياة والحركة حتي يتمكن من دراسته مع استعانته بأداة تمثل المكان Representation de L'éspace وأداة اللغة التي تعبّر بها الأفكار عن نفسها، وهو العقل الذي يدعو إلي احترام الحقائق العلمية، والاعتراف بها.

أما الحدس فهو بمثابة امتلاك المرء لوجدانه، يفتح عن طريقه مغاليق الموجودات الأخري مثلما يكشف لنا عن مكنون نفوسنا[٢]، وهو الحدس الذي يعتبر الرؤية الخالقة التي لا يستطيعها العقل عند برجسون.

والحركة البسيطة التي يدركها الحدس لا يستطيع العقل بخطواته أن يفهمها فالحدس لديه يسمو على العقل Supra-intellectuelle وهو (الحدس) الذي يدرك الحياة في ديمومتها واستمراريتها، كما أنه يدرك النفس إدراكاً مباشراً وبه نصبح قادرين على معرفة المطلقات وما بينها من علاقات.

أما الغريزة فقد أراد لها برجسون في بعض مراحله أن تعلو على العقل

---

(1) Durant, Will, "Outlines of philosophy", p. 393, from Ruke, The philosophy of Bergon, p. 37. Also Bergon, Creative evolution, p. XII and P. 258.

(٢) د. محمد فتحى الشنيطي، المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢، ص ١٩٤.

لما تتميز به من ثبات وقوة وارتباط بالعادة، إلا أنها علامة تدل على الحيوان والحشرات أكثر مما تدل على الإنسان، فضلاً عن أنها الوسيلة القادرة على السيطرة والتحكم في المادة ذات الأساليب الجامدة التي لا تتطور، ووظيفتها وراثية متشخصة، لا تستطيع أن تتحول إلي حدس يكشف لنا عن أسرار الحياة، ولها اتصال بالعقل إذا استطاعت أن تصل إلي حالة من النقاء المحقق، رغم صعوبة هذا التحقق أو ندرته، وقد جعل برجسون الغريزة صفة من صفات الحيوان بينما وصف النبات بالسبات والخمود، ووصف الإنسان بالذكاء والعقل والغريزة – كما قلنا آلية تقتصر على الأخلاق المغلقة بما تفرضه من إلزام وثبات، وتستخدم في الآلات العضوية لها صلة بالإحساس لا بالاستدلال.

إذاً فالإنسان عاقل مبتكر خلاّق، بينما الحيوان غريزي، وبين العقل الإنساني والغريزة الحيوانية فارق طبيعي على الرغم من التكوين المزدوج للإنسان من عقل وغريزة.

ويهدف عقل الإنسان إلي صنع المواد القابلة للإمتداد، ومن ثنايا الصنع Fabrication ينتقل إلي اللغة وهي وسيلة الإتصال بين بني الإنسان، وذلك عن طريق استخدام الرموز Symbols للدلالة على الأشياء.

ويضع برجسون أمامنا الحقائق الآتية:

١– العقل لا يتصور في وضوح إلا المنفصل.

٢– العقل لا يتمثل بوضوح إلا السكون.

٣– العقل لديه قدرة على التحليل والتركيب بلا حدود.

٤– علامة العقل متحركة بينما علامة الغرائز ثابتة.

٥– قاعدتا الوضوح والتمايز للعقل ينبعان من المنطق والهندسة اللذان ينبعان أساساً من ملاحظة الواقع الشيئ الصلب الملموس.

د - الديمومة والمادة

يري برجسون أن للوجود مستويات مختلفة تتأرجح بين التوتر والتراخي، يمثل التوتر أفعال النفس داخلها، بينما يمثل التراخي الحالة المادية للأشياء، والمادة تنشأ من ضعف التيار الحيوي أو توقفه، فهي شيئاً نفسياً تجمد وتمدد، فالمادة ليست مبدأ قائماً بذاته «نحن نخطئ عندما ننظر إلي الأجزاء المادية الصغيرة نظرة سكونية فنتصورها على أنها مكتملة التكوين، متلاصقة إلي جوار بعض، بينما هي في الواقع، داخلة في نطاق ذلك الكل الذي هو أقرب ما يكون إلي الوعي أو الشعور[1] مثل ذوبان السكر في الماء.

فهل يفصل برجسون بين النشاط الدماغي الذي يمثل المادة وبين النشاط الذهني الذي يمثل الحياة النفسية الداخلية للإنسان؟

يذكر برجسون في كتابه «الطاقة الروحية» L'Energie spirituelle أن هناك ارتباط حيوي بين نشاط الدماغ (المادة) وبين النشاط الذهني (الروح أو الحياة الشعورية) لأن حركة المادة الدماغية ضرورية لظهور الحالة النفسية، ولكن علينا أن نعي أن هذا الارتباط يعني أن الدماغ هو الذي يحدد الفكر أو أن الدماغ الإنسانية هي التي تفرز الأفكار، فالنشاط النفسي ليس صورة أو نسخة مما هو حسي، أي أن الوعي ليس نتاج الدماغ[2].

ويمثل عالم المادة الكم ومجاله المكان وعالم الشعور ومجاله الزمن، أما عالم الكيف فإن مجاله عالم النفس الداخلي ويلتقي الاثنان عند حدوث الإدراك الحسي Perception عن طريق الصور images والصورة هي « نوع من الوجود أكثر مما يسميه المثاليون «تصوراً» ولكنه أقل مما يسميه الواقعي

(١) د. مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، ص ٩٠.
وأيضا: Hanna, T., (ed). The Bergsonian Heritage, columbia University Press, New york, 1962.

(2) Bergson, Henri - Louis, L'Énergie spirituelle, Presses universitaires de France, Paris, 1944, p. 7.

شيئاً، إنها وجود يقوم في منتصف الطريق بين «الشيئ» وبين «التصور» وهي الوصلة بالذات بين الأجسام والشعور، فإذا اتحدت الأجسام وهي «مادة» بدت لنا روحاً أو فكراً فإذا تفرقت وتشعبت بدت لنا مادة أو جسماً، وبالتالي فالعالم عند برجسون هو عالم من الصور لا تفترق فيما بينها إلا في الدرجة أو الوظيفة.

والمادة قريبة من الشعور لأنها ذاكرة Mémoire / memory ولأنها وثيقة الصلة بالشعور مما يجعل الوجود في أصله خليط مما هو شعور بالقوة ومادة بالقوة. والوجود الأصلي هو ديمومة / صيرورة مطلقة أو هو تيار حيوي متدفق، وعنه صدر الشعور وصدرت المادة.

ويقول برجسون: «إن عملية واحدة هي التي فصلت في الوقت نفسه المادة والعقل داخل نسيج كان يحويهما معاً. وهذا النسيج هو الديمومة المطلقة تتركز وتتوتر فينشأ عنها الشعور وتتراخي وتتمد فتنشأ عنها المادة[1].

٥- نظرية المعرفة

وجد هنري برجسون نفسه في مواجهة عدداً من المذاهب المتباينة التي تتناول نظرية المعرفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو والسوفسطائيين. وكذلك في الفلسفة الأوربية منذ عصر رينيه ديكارت حيث غالي العقليون بزعامة ديكارت في أهمية العقل كمصدر للعلم واليقين، بينما غالي التجريبيون بزعامة جون لوك وديفيد هيوم في أهمية دور الحس والحواس والتجربة كمصدر مهم للعلم واليقين، مما دفعه إلي نبذ فكر هؤلاء وأولئك بل ونقد فلسفة كنط وأهدر أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني، وذهب إلي أن الحدس Intuition له الأهمية التي لا تدانيها أهمية في إدراك الحقائق البسيطة إدراكاً مباشراً دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسبق إليها. «وهو عندهم نوع من أنواع الإدراك البدائي يتأثر كثيراً بالشعور الوجداني والميل الفطري، ولا يبلغ بعد مرتبة اليقين والتجريد التي نراها في حالة التفكير النظري»[2].

---

(١) د. حبيب الشاروني، في الفلسفة المعاصرة، ص ص ٣١ - ٣٩.

(٢) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٣٤٤.

وقد طبق برجسون منهجه الحدسي أكثر ما يطبقه في مجال مشكلات نظرية المعرفة، وهو يري أن الفلاسفة السابقين عليه قدموا حلولاً مختلفة لهذه المشكلات يمكن حصرها فيما يأتي:

أ - الثنائية الشائعة المعتادة.

ب- المذهب الكنطي النقدي المتعال.

جـ- المثالية بأنواعها المتباينة.

ولكن هذه الحلول الثلاثة، كما يراها برجسون، تقوم على أساس مشترك هو القول بأن الإدراك الحسيّ والذاكرة وظيفتان تأمليتان على وجه خالص، وأنهما مستقلتان عن الفعل والعمل هذا بينما الواقع أنهما وظيفتان عمليتان تماماً وتخضعان لمقتضيات الفعل والعمل، أما جسم الإنسان فما هو إلا مركز لهذا العمل وذاك الفعل.

وينتج عن هذه الإعتبارات والمبادئ أن الإدراك الحسيّ لا يصل إلي جزء وحسب من الواقع الذي هو مجموعة منتقاة من الصور الضرورية من أجل العمل.

كما تخطئ كل من المثالية والواقعية الساذجة في النظر إلي المعرفة وما يجري خلالها من عمليات، فالمثالية تخطئ لأن الموضوعات التي يتكون منها العالم هي صور حقيقية، وليست كما تدعي المثالية مجرد عناصر في الوعي. والواقعية الساذجة نظرية كنط كذلك تخطئان حين تضعان ما يتوسط بين الوعي والواقع الخارجي ألا وهو المكان المتجانس الذي تعتبرانه عنصراً محايداً ومستقلاً في طبيعته عن الوعي وعن الأشياء معاً[1].

ويقيم برجسون نظريته المعرفية على أساس الحدس، وفي الحدس وبه نتحرر من كل نزعة إلي التحليل، وإلي فك المركبات إلي عناصرها، حيث تكمن المعرفة الحدسية في المتحرك وتختص حياة الأشياء ذاتها فتصل بنا

---

(١) د. زكريا إبراهيم، برجسون، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، ص ص ١٣٥-١٣٧.

إلي المطلق «فالمعرفة العلمية التي تعتمد على دراسة المادة معرفة رمزية لأنها توقف الأشياء في حركتها فتتأملها وتستخلص القوانين التي تسير بمقتضاها متوسلة بالمشاهدة والتحليل والتركيب. وهذه المعرفة العلمية معرفة مادية نسبية تؤمن بالحتمية وتطبقها في جميع المجالات من طبيعية ونفسية... ونحن بالحدس المطلق ندرك ونفهم الحياة في أعمق معني لها»[1].

ويتضح من الفقرة السابقة أن برجسون يعتقد اعتقاداً جازماً في الحياة التي تذهب إلي أن الوجود انبثق عن وثبة حيوية استمرت في التدفق على هيئة سيال حيوي وتطور خلاّق. وليس هذا السيال المبدع سوي ديمومة خالصة وصيرورة مبدعة ليس لها من آخر.

والعقل الإنساني لا يستطيع إدراك الحقيقة وهي في سيلانها وصيرورتها المستمرة المتدفقة فلابد له من أن يستوقف أجزاء من هذه الحقيقة ويقوم بتحليلها - كما هي عادة العقل - لكي يصل عن طريق هذا التحليل إلي القاعدة أو المبدأ أو القانون العلمي، ولكنه حين يستوقف حلقة من حلقات السيال الحيوي فكأنه يجمدها في صورة مؤقتة لأنه ينتزع منها الحركة ويميتها، والحركة هي أهم ما يميز الحياة والحدس البرجسوني الذي هو رؤية وجدانية تختلف عن حدس ديكارت الذي هو رؤية عقلية.

إن العقل يدرك الزمان على نسق إدراكه للمكان، أي باعتباره لحظات أو آنات تتعاقب في المكان ومن ثم يقترن تصور الزمان بتصور الحركة. «فالمتحرك إنما يشغل على التوالي سلسلة من النقط في المكان، وهذا هو فهم العلم للطبيعة ذلك أن دراسة الطبيعة إنما تعتمد على دراسة المكان، من حيث أن كل شيء يجب أن يشغل حيزاً أي يقوم في مكان معين، بينما يكمن وراء هذا الجمود المكاني صيرورة حقة. فالتصور العلمي العقلي للأشياء لا ينصب على الأشياء في حيويتها وإنما على الجزئيات الجامدة الميتة»[2].

---

(١) د. محمد فتحى الشنيطي، المعرفة، ص ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) د. أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، ص ص ١٩١ - ١٩٣.

عن: Jean Wahl, the philosopher's way, pp. 135 - 193.

إن صيرورة برجسون وسياله الحيوي قائم في جميع الموجودات، بحيث أن من يعرف نفسه معرفة وثيقة فإنه يعرف في نفس الوقت كل شيء في الوجود معرفة وثيقة وذلك لوحدة السيال الحيوي النوعية، ونحن نلمس هنا طابعاً عقلياً في فلسفة برجسون حاول إخفاؤه لإبراز اتجاهه الحيوي، وتركيزه على الحدس يقول برجسون في المدخل إلي الميتافيزيقا:

«إن كل ما قاله الفلاسفة والعلماء أنفسهم عن «نسبية» المعرفة العلمية قد نجم عن إغفال هذا الحدس. إن النسبي هو المعرفة الرمزية بواسطة التصورات السابقة في الوجود، والتي تتدرج من الثابت إلي المتحرك، وليست المعرفة الحدسية التي تستقر داخل المتحرك وتتخذ حياة الأشياء نفسها. إن هذا الحدس يبلغ المطلق»[1].

ويمايز برجسون في معرض عرضه لنظرية المعرفة بين نوعين من الذاكرة هما:

أ - **الذاكرة الآلية أو الميكانيكية**: وهي ذاكرة جسمية تقوم في مجرد تكرار الوظائف على نحو آلي أو ميكانيكي.

ب- **الذاكرة الخالصة**: وهي تقوم على هيئة صور الذكري.

ويرفض برجسون أن يربط بين الذاكرة والدماغ - كما أوضحت من قبل - والدماغ هو العضو الذي يقدمه الماديون على أنه مركز الذاكرة. ، يذهب برجسون إلي أنه لو كان للذاكرة محل محدد في الدماغ إذاً لاختفت جزاء كاملة من الذاكرة في حالة حدوث إصابات معينة في المخ وذلك في راسة دقيقة قدمها حول دور المخ في المعرفة وعلاقته بفقدان القدرة على كلام أو المعرفة aphasia وإن كان برجسون يري أن الأولي أن نشبه الدماغ

---

(١) هنري برجسون، المدخل إلي الميتافيزيقا، ص ٢٥٠.
وأيضاً:

Bergson, Henri - Louis, Introduction à la métaphysique, Revue de Métaphysique et de Morale, 29 January, Paris, 1903:
A. R. Lacey, Bergson, p. 20.

بالمكتب المكلف بتوصيل الإشارات والرسائل من جهة إلي أخري، وليس القيام بواجبات الحياة الروحية بالمعني الدقيق لهذه الكلمة. ومن جهة أخري فإن الذاكرة ليست إدراكاً حسياً وقد أصابه الوهن، وإنما هي ظاهرة مختلفة إختلافاً جذرياً عن الإدراك الحسي.

أما علم النفس الإرتباطي فإنه يقوم على خطأ مزدوج هو تصور الديمومة بإعتبارها «مكانية» Spatial ، وتصور الأنا وكأنها مجموع من أشياء على هيئة مادية، فهذه الأخطاء تؤدي إلي القول بالحتمية السيكولوجية التي تتصور الدوافع وكأنها أشياء تقع متزامنة.. معاً في نفس الوقت، وتتصور الزمان وكأنه طريقة في المكان ومن ثم فإنها تنكر الحرية.

ولكن الحقيقة أن شخصيتنا ككل هي منبع ومصدر أفعالنا والقرار الذي نصدره يوجد ويبدع شيئاً لم يكن من قبل والفعل إنما يخرج عن الذات وحدها، وبالتالي فهو حر حرية كاملة، فإن العقل أو الذكاء يبينان ذاتاً سطحية، بينما تخلق الديمومة أو توجد الذات الحقة[1].

٦- الأخلاق والدين في فلسفة برجسون

حرص العلماء والفلاسفة وسائر المفكرين في العالم عن طريق الكتابات والمحاضرات والمقالات على أن يقيموا الأخلاق على تعلميات الدين.. أوامره.. ونواهيه.. وهي أوامر تكفل السعادة للإنسان، فضلاً عن إنها هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق الأمن الإنساني ونشر السلام مع النفس ومع الآخرين، لأن الأخلاق؛ المحضة التي لا تقوم على أساس من الدين القويم أخلاق لا تجدي نفعاً ولا تقنع أحداً.

وقد ناقش برجسون الأخلاق والدين في عدة مؤلفات مهمة منها «منبعا الأخلاق والدين» The Two Sources of Morality and Religion. وفي كتابه «التطور الخلاّق»، ذكر فيهما أن الدفعة الحيوية هنا هي الله تعالى

(١) د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص ١٣٨ وما بعدها.

المنبث في كل شيء لأنه خالق كل شيء[1]. وهو بهذا يحبذ وحدة الوجود بنفس مذهب سبينوزا.

أ - الأخلاق

وذكر برجسون أن هناك نوعين من الأخلاق: أخلاق مغلقة وأخلاق مفتوحة والفارق بين المغلق والمفتوح فارق في الطبيعة، وليس في الدرجة وهو هنا يؤكد الفارق العميق بين «المجتمع المغلق» و «المجتمع المفتوح»، بين «النفس المغلقة» و «النفس المفتوحة» بين «الأخلاق المغلقة» و «الأخلاق المفتوحة».

أما الأخلاق المغلقة فهي أخلاق المجتمعات المنغلقة على ذاتها، الشبيهة – من بعض النواحي – بخلية النحل أو بيت النمل، مثل بعض القبائل الأفريقية بوسط أفريقيا، أو بعض القبائل الآسيوية بوسط آسيا، وكذلك بعض القبائل الأوروبية، وتعتمد المجتمعات التي تتمسك بهذا النوع من الأخلاق بفكرة الإلزام Obligation، الذي يشبه مقام الغريزة في الحيوان «ففي المجتمع المغلق تدور النفس في دائرة مغلقة، على عكس هذا تماماً موقف النفس المفتوحة، ولو قلنا إنها تشمل الإنسانية كلها لما بالغنا كثيراً، بل لما قلنا ما فيه الكفاية، لأن بها ينتظم كل الحيوانات والنباتات والطبيعة بأسرها»[2].

أما في الأخلاق المفتوحة فثمة شعور بانفعال جديد، هو الينبوع لكل الإبتكارات العظمي، في مجالات الفن، والعلم، والحضارة الإنسانية، وهذا ما يشعر به الأبطال وكبار الصوفية «إن الصوفية الحقيقيين ينفتحون ببساطة على الموجة التي تجتاحهم. والحاجة إلي أن ينشروا حولهم ما تلقوه هم يستشعرونها كسورة محبة: محبة يطبع عليها كل واحد منهم خاتم شخصيته، محبة هي في

(1) Wright, William Kelley, A history of Modern philosophy, p. 575.

(٢) معجم أعلام الفكر الإنساني، تصدير د. إبراهيم مدكور، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٣٨.

كل واحد منهم انفعال جديد تماماً، قادر على نقل الحياة الإنسانية إلي نغمة مختلفة تماماً، محبة تجعل كل واحد منهم محبوباً لذاته، وبه ومن أجله أناس آخرون يدعون نفوسهم تتفتح عن محبة الإنسانية». ففي الأخلاق المفتوحة نداء لجميع الإنسانية هو «نداء البطولة»[1].

وإذا كان برجسون يفرّق بين نوعين من الأخلاق فذلك لأنه يري أنه من الممكن تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين تمام الاختلاف، فالفرد مطالب بالخضوع للجماعة، والامتثال لضغط المجتمع، وقد يعمل على تجاوز حدود الجماعة، والإستجابة لنداء الإنسانية.

ونحن نلاحظ أن المجتمع دائماً ما يسعي نحو المحافظة على بقائه، وصيانة وحدته تحقيقاً للتماسك المطلوب. والفرد حينما يشعر في ذاته نزوعاً شخصياً يميل معه إلي مقاومة ضغط «الأنا الاجتماعية» Le moisocial فسرعان ما تستيقظ في نفسه غريزة الحياة وتمده بالقوة اللازمة لأداء واجبه الاجتماعي ومقاومة سائر النزعات الباطنية، وهكذا يندفع الفرد نحو قهر «الأنا الفردية» Le moiindividual في سبيل مصلحة الغير[2].

ويشبّه برجسون المجتمع بكائن حيوي تتحد خلاياه بروابط قوية تعتمد بعضها على البعض الآخر في تدرج محكم، تجعل كل خلية تخضع لنظام معين قد يتطلب منها التضحية في سبيل المجموع، وهنا نجد برجسون يعود لفكرتي الحتمية والحرية فالفرق بين القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي هو الفرق بين الحتمية والحرية والحتمية لازمة للفرد لممارسة الأخلاق. ثم يثور سؤال آخر أمام ناظري برجسون فيتساءل هل الذات الاجتماعية هي الضمير الأخلاقي؟ وعند تحليل هذا التساؤل للوصول إلي إجابة محددة يقرر قصور اللغة في التعبير عن الفوارق البسيطة بين المشاعر التي نرجعها جميعاً إلي ما

(1) Bergson, Henri-Louis, The Two Sources of Morality and Religion.

(٢) د. زكريا إبراهيم، برجسون، ص ١٨٨.

نسميه بوخز الضمير. إن عذاب الضمير الفردي إنما ينشأ عن اضطراب العلاقات بين الذات الاجتماعية والذات الفردية[1].

ب- الدين:

يلقي برجسون الضوء على حقيقة الدين - كما يفهمها - في الفصلين الثاني والثالث من كتاب ينبوعاً (منبعا) الأخلاق والدين، وقد قسم الدين إلي دين مفتوح ودين مغلق، ويسميهما: الدين الديناميكي والمفتوح، والدين الاستاتيكي (المغلق).

أما الدين الاستاتيكي (المغلق) فليس من نتاج العقل، بل إنه دين ذو طابع دفاعي، تدافع به الطبيعة عن نفلسها بإزاء نتائج النشاط العقلي الزائد، فالنشاط العقلي يهدد بقهر الفرد أو بتحلل المجتمع. إنه دين يصل ما بين الإنسان وما بين الفرد والمجتمع بوسائل خرافية كتلك الحكايات التي تحكي للأطفال، فهو يدين «للوظيفة المخترعة للأساطير» التي تفسر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كالأهداب.

والدين الديناميكي (المفتوح) هو التصوف عند برجسون، ويعتبره نتاج للعودة إلي الاتجاه الذي تنبع منه الدفعة الحيوية، وطالما أنها استشعار بذلك الذي لا تستطيع الكلمات أن تعبّر عنه أو أن تدركه، والتي تتطلع إليه الحياة.

وعندما تهتز النفس في أعماقها فإنها تتوقف عن الإستجابة لناموس الحياة وتقف مستطلعة كأن صوتاً يدعوها، ثم تستسلم لهذا الصوت بعد أن تدرك إدراكاً مباشراً القوة التي تحركها عبر رؤيا رمزية فيتدفق عليها سيل من الفرح والسعادة لأنها تدرك وجود الله تعالي معها، فقد زال السر وتوارت المشاكل الدنيوية وانقشعت الظلمات، إنه الإلهام الرباني. ولكن إلي متي؟ إذا كانت النفس نفس صوفي كبير فإنها تستقر عنده وتتأهب لوثبة حيوية جديدة. وهكذا

---

(١) د. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ص ١٠٥ - ١١٩.

يظل برجسون يتكلم بلغة الصوفية الغربية وكأنها استغرقته تماماً، مع إدراكه أن النفس الإنسانية نفس جبلت على القلق فلا تستمر على حال.

ويتنبه برجسون إلي مشكلة الإنسان في العصر الحاضر، وهي مشكلة الصراع بين طغيان المادة والنزعة الآلية وبين تضاؤل نصيب الروح والاهتمام بالحياة الآخرة إنها هوة سحيقة تفصل بين الجسم والنفس، بين المادة والروح، بين المشاكل الاجتماعية وبين السياسة الدولية، وليس لهذه الإشكالية من حل إلا بالتمسك بأهداب النزعة الصوفية والبحث عن الله تعالي في نفس الإنسان، وأن يدرك لماذا خلقه الله تعالي.

كما يعتقد برجسون في قدرة الدين على أن يفعل الكثير في سبيل تقدم الإنسانية، ولكننا نحتاج أكثر إلي مجتمع تسوده الحياة الروحية، والحياة الاجتماعية والديموقراطية الإنجيلية لأنه يعتقد - خطأ - أن الديموقراطية تنادي بالحرية، وتطالب بالمساواة، وتدمع الإخاء فوق كل شيء، وهذا ما لم نره من المجتمعات «الديموقراطية».

كما يري أن السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المغلق. لأن الأصل في الحروب هو الملكية، سواء كانت فردية أم جماعية، وللقضاء على الحروب يجب القضاء على الأساليب المؤدية إليها، وأهم هذه الأسباب الظلم. وكان من جراء دعوته للمنظمات «الدولية» أن تتدخل بالقوة في تشريعات الدول الأخري المختلفة، وأن تتدخل في إدارتها بالطبع لصالحها وإن لم يعبِّر عن ذلك صراحة، ولكننا ندرك الهدف اليهودي الصهيوني من دعوته الناعمة هذه خاصة تلك الدعاوي التي تهدف إلي تجنب تضخم السكان وزيادة تناسلهم ومناداته بالتحكم العقلي في النسل وهي الدعوة التي تتبناها حكومتنا المتعاقبة حتي لا نتغلب على الغرب عددياً.

لقد كشف برجسون نفسه وكشف عن خبيئته التي تتبناها الدعاوي الصهيونية التي تهدف إلي تقليص العالم والتحكم في مقدراته لصالحها، سواء عن طريق «عصبة الأمم» أو «هيئة الأمم المتحدة» أو «القطب الإرهابي

الواحد المتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية ربيبة الصهيونية العالمية وصنيعتها، وكلها: عصبة الأمم وهيئة الأمم والبنك الدولي وغيرها ما هي إلا تشكيلات عصابية دولية للتحكم في الدول الأخري خاصة دول الشرق المسلمة فهل من مدكر؟

هل من صحوة عربية إسلامية تعيد الأمور إلي نصابها؟

هل من شعوب إسلامية واعية.. أم أن الوهن دب في نخاعها فماتت وهي تدب على الأرض دباً؟

٧- الفن عند برجسون

ينتمي برجسون في مجال الفن إلي حدسين ويؤمن بالإلهام، ويرفض التفسيرات العقلية والحسية معاً، ويري أن الإبداع إنما هو أولا وقبل كل شيء نوع من الإلهام والعبقرية يعودان إلي الإنفعال، وهذا يعني اندلاع نار الوجدان على حين فجأة بحيث ينبثق من شرارة الحدس إبداع أصيل يعبر به الفنان عن شيء كان يظنه غير قابل للتعبير، وهنا تنصهر الأفكار ويتحقق نوع من ضروب الاندماج بين الفنان وموضوعه فينشأ من ذلك ما يسميه برجسون بالحدس.

ويذهب برجسون إلي أن أصالة وحدة العمل الفني تجعل من المستحيل أن نتنبأ مسبقاً بما سيكون عليه، فالعمل الفني مثله كمثل الكون بأسره من حيث هو سيمفونية منظمة[1].

ويذكر برجسون في كتابه «الضحك» Le Rire أن العقل يتحول إلي نوع من الرؤية.. رؤية الواقع Vision of reality التي يجب على الفيلسوف الاهتمام بها وتنميتها[2].

---

(1) د. على عبد المعطي محمد، الإبداع الفني وتذوق الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ص ٥٤-٥٧.

(2) A., A. E. Pilkington, Bergson and his influence reassesment, Cambridge University Press, London; 1976, pp. 12-15.

فإن وظيفة الفن عند برجسون هي الكشف عن الطبيعة، أي عن الجهد الحيوي الخلاّق، لأن هناك نفوساً، ويقصد بها نفوس الفنانين، لها القدرة على الارتفاع عن مستوي سير الأحداث اليومية العادية فتنفصل عنها انفصالاً لا شعورياً غير مقصود، ولا يخضع للعقل أو المنطق ولكنه انفصال مشتق من تركيب الشعور ذاته، يكشف عن نفسه بأسلوب عذري جديد سواء عن طريق الرؤيا أو السمع أو التفكير، تري بالحدس الباطن، أي في ديمومتها أو صيرورتها الخالصة. وهي يدركها لذاتها لا لأي شيء آخر، وتحاول أن تدخل ما تراه في دائرة إدراكنا الحسي عن طريق ما ترسمه من صور وألوان، هذا الجهد الحيوي نسميه الطبيعة فكأن هناك ثمة التقاء بين منهج الفيلسوف ومنهج الفنان في اتجاه كل منهما إلي التماس مع الجهد الحيوي في ديمومته الخالصة وفي حيويته النابضة[1].

تعقيب:

ينادي هنري برجسون بالمذاهب الفلسفية المفتوحة بعد أن تتخذ لنفسها نقطة انطلاق واحدة هي رؤية الديمومة أو الصيرورة، من أجل ذلك هاجم المذاهب الفلسفية المغلقة، كما هاجم نزعة التحليل التي تتسم بالعزل والإنغلاق، كما هاجم العلم الميكانيكي (الآلي) لغلبة روح التجزئة والتقسيم عليه، وهاجم المذاهب التصورية ممثلة في فلسفة كنط، وأخيراً يهاجم النزعات التجديدية وإن لم يستطع أن يتخلص منها، واكتفي بأن يحلم بما هو عيني مشخص، كما أنه لم يستطع أن يتخلص من الثنائيات وهي نوع من التحليل الذي يهاجمه.

أما عن تصوره للحرية فقد جاء ناقصاً بسبب توقفه على التصور الإنعزالي للذات ولما كانت الحرية إحدي دعائم الأخلاق فمن الطبيعي أن يأتي تصوره لها ناقصاً أيضاً. فقد قال بالأخلاق المغلقة أو الساكنة واعتبرها

(١) د. محمد على أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٦٤، ص ص ١٨٠-١٨١.

أخلاقاً غريزية وتقليد ومحاكاة بدون إعمال الفكر أو المنطق أو العقل أو الحرية الشخصية. والأخلاق المفتوحة أو المتحركة اعتبرها أخلاقاً حدسية، ويقصد بالحدس هنا الإلهام، وتتمثل في الفئة الممتازة أصحاب القدوة وهم - في نظره- الأنبياء من بني إسرائيل وسقراط، وهي متمثلة في إنجيل النصرانية.

وواضح هنا أن برجسون قد خلط خلطاً واضحاً بين نوعين من الأخلاق ويرجع السبب في هذا إلي تعصب برجسون للإنجيليين بدون قناعة بما يقول، فهل أخلاق النصرانية تقوم بالفعل على فكرة الحرية كما يري، وكيف تقوم على فكرة الحرية وهي تتجاوز المرحلة العقلية التي تعتمد كما نعرف على الحجج والبراهين المنطقية؟

وتتعارض الأخلاق المفتوحة مع العلمانية والعقلانية، ومن ثم لا يمكننا طاعتها بدون إعمال الفكر في نصوصها. فلا يمكن أن نكون أحراراً عندما تفرض علينا قواعد الإنجيل الصيام، أو إعطاء الخد الأيمن عندما يعتدي علينا معتدٍ على الخد الأيسر، فقواعد الدين النصراني الذي يتخذه برجسون حجة لا تتمشي مع حرية العقل.

لقد خان التوفيق برجسون عندما قسم الأخلاق إلى نوعين.

ويعتبر تقسيمه هذا تقسيماً تعسفياً، فهو يريد أن يصل إلي مبدأ الحياة قبل أن يعرفنا بالأخلاقيات الجديرة بالإعتبار، وكيف يصل إلي مبدأ الحياة بدون أن يستخدم منطق العقل من أجل الوصول إلي الأخلاق الحدسية التي تتجاوز العقل بلا عقل.

إن عقل الإنسان قاصر عن إدراك حقائق الكون الفسيح، ولا يوجد غير الله تعالي الذي يحيط علمه بكل شيء، والإنسان محتاج إلي العون الإلهي في معرفة الوقائع الجزئية. فكيف به يعرف حقائق الوجود ويحيط علماً بالكون على اتساعه. فهل يلمح برجسون هنا إلي عيسي بن مريم (عليه السلام) الذي اعتبرته بعض الأناجيل بشر إله أو ابن إله، إذا كان هذا ما يلمح

إليه برجسون فإن الله تعالي تكفّل بالرد عليه وعلى أمثاله بقوله: «وإذا قال الله يا عيسي بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب»[1].

ودعوة برجسون إلي الكمالات الأخلاقية بدون استخدام المدركات الحسّية والأحكام العقلية قول مرفوض، ودعوة كاذبة، وهو زعم ليس جديداً في الفكر الإنساني فقد زعمه من قبل أصحاب الباطنية والحشاشين والقرامطة والبهائية والبابية والقاديانية وغيرها من الفرق الضالة ضلالاً بعيداً..

تدعو البرجسونية إلي وحدة الوجود دون أن يصرح برجسون بذلك، فهو يقول إن الله موجود فينا، محايث، وليس مفارقاً لنا، وبذلك ينتفي الشعور بالمأساة، أو الشعور بالمتناقضات والمفارقات، وهو يختلف عن سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودي الدانماركي الذي ينكر المحايثة، ويقرر المفارقة، إن فلسفة برجسون مثل فلسفة سبينوزا (وهو يهودي أيضا) مثل مالبرانش تأثروا بالأفكار النصرانية التي تستهدف ربط الناسوت باللاهوت، أو العالم الأرضي الكثيف بعالم الملكوت، إنها فلسفة وحدة الوجود التي وضعت الأفلاطونية المحدثة (القائل بها أفلوطين اليهودي أيضاً).

وقام برجسون بتقسيم الدين تقسيماً تعسفياً أيضاً إلي دين ستاتيكي (ساكن - ثابت) ودين ديناميكي (نشط - متحرك) ولم نسمع بهذا من قبل. وقام بتبجيل كبار صوفية النصاري مثل القديس بولس، وهو الذي هدم الدين النصراني من أساسه فكان لابد أن يعجب به برجسون ويشيد بأعماله والقديسة تريزا وكترنيا وغيرهم.

وتصور برجسون للصلاة والتضحية تصور مضاد للعقل Anti-reason ويجعل دورهما اجتماعياً وليس تعبدياً لله تعالي، فهو يري أن الصلاة في

(١) سورة المائدة، الآية ١١٦.

أدني درجاتها كانت تستهدف إرغام إرادة الآلهة وخصوصاً الأرواح، أو على الأقل اجتلاب رضاها ومعونتها، أما التضحية – أي تقديم القرابين – فيقصد به شراء رضا الإله أو إلى توقي غضبه. وهذه الأقوال التي ينسبها برجسون إلى الدين الطبيعي وكأنها حقائق وجزء لا يتجزأ من دين الله تعالي وحقائق الوجود، هي أكاذيب واضحة تنبىء عن أهداف يهودية خبيثة .

فالدين عند برجسون إما دين ديناميكي وهو التصوف والمتصوفة وأعمالهم، وإما دين ستاتيكي يدين بأصله «للوظيفة المخترعة للأساطير» وهي أقوال مردودة عليه لا تمت إلى الأديان التوحيدية التي أرسلها الله تعالي بصلة منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسي وعيسي ومحمد عليهم صلوات الله وسلامه.

لا شك أن الله تعالي هو خالق الوجود والمخلوقات جميعاً، وما من شيء إلا ويسبح بحمده، ولا شك أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ومن ثم فلابد أن نفرق بين مقام العبودية ومقام الربوبية بأن نعرف أن هناك فروقاً لا يمكن تخطيها بين الخالق والمخلوق ولنسمع لقول ذو النون المصري: «إلهي ما أصغيت إلي صوت حيوان ولا ترنم طائر ولا قعقعة ريح ولا خرير ماء، إلا وجدتها شاهدة على أنك أنت الخالق..».

أما الخلط بين الخالق والمخلوق.. بين اللاهوت والناسوت.. بين الله تعالي وبين الإنسان فهو قول مردود.. لا يتفق مع العقل السليم.. ولا يتفق مع الفطرة التي فطرنا الله تعالي عليها. لقد حل الإسلام هذه المعضلات الغريبة في بساطة ووضوح عندما يربط بين العقل والقلب، أو بين الظاهر والباطن فيجعل للعقل حدوداً فيما هو ملموس ومحسوس، وما يتجاوز ذلك يعود للقلب الذي يجب أن يتسم بالسلامة والصحة «إلا من أتي الله بقلب سليم» و «ألا بذكر الله تطمئن القلوب».

فهل يدرك أصحاب العقول السليمة، والفطرة الخالصة هذه الحقائق أم أنهم عموا وصموا.. ثم عموا وصموا «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم»[1].

وعلينا أن نعي قوله تعالى:

«كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون»[2].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

الفصل الثانى

مذهب الظاهرية

الفصل الثاني

هوسرل ومذهب الظاهرية

المقدمة

ظهرت في الحضارة الغربية في القرن العشرين عدة تيارات فلسفية شكّلت عقلية الرجل الغربي، كما ساهمت في تشكيل المجتمع، وتركت تأثيراتها على أيديولوجيات هذه المجتمعات، وبالطبع كان لابد أن تؤثر على بعض العقليات العربية خاصة تلك التي تدرس هذه التيارات الفلسفية ثم تعيش بها، تتنفسها مع الهواء على الرغم من غرابتها عن المجتمع العربي الإسلامي الذي نعيش فيه، لقد درسوها من الداخل فأثرت فيهم، ولم يدرسوها من الخارج فيؤثرون هم فيها أو يطوعونها وفقاً لأفكارنا العربية وعقائدنا الإسلامية، وهويتنا الشرقية.

ومن بين هذه التيارات الغربية.. البرجماتية التي نشأت في القارة الأوروبية وترعرعت في مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية الذي كان ما يزال ناشيءاً غضاً وفجاً في آن واحد وكانت أيادي آباء الذين يعيشون في هذا المجتمع الفج ويربون أولادهم على مبادئ البرجماتية ما زالت مخضبة بدماء الهنود الحمر – أصحاب البلاد الحقيقيين – والذين أبيدوا لكي يحتلها المستعمر الأوروبي القادم من أوروبا ليس مهاجراً بل مستعمراً وقاتلاً وظالما فكان من الطبيعي أن يكون راعياً للإرهاب في العالم، محتضناً للصهيونية العالمية لأنها مغتصبة مثله.. ظالمة مثله.. مستعمرة مثله لأرض فلسطين العربية والإسلامية والتي ستظل كذلك بإذن الله تعالي، وعلى الرغم من كل محاولات الإبادة وطمس الهوية التي يشنها ضده المستعمر الصهيوني ويباركه المجتمع الغربي راعي الإهاب والظلم والنزعات التعصبية في العالم سواء في أوروبا أو في كندا أو أمريكا أو أستراليا ولكهم متشابهون.

وهناك أيضاً الوجودية التي ازدهرت خلال النصف الثاني من القرن العشرين وخاصة في فرنسا ومنها إلي بقاع كثيرة في العالم، وهي فلسفة تشاؤمية على الرغم من دعوتها للحرية المطلقة التي تصل إلي حد الإباحية وإنكار وجود الله تعالي.. فاطر السماوات والأرض.

وكانت هناك أيضاً البنيوية التي ظهرت في فرنسا كذلك وانتشرت يميناً وشمالاً.. ثم تحولت إلي التفكيكية في نهاية القرن العشرين، وتعرضت للنقد اللاذع والهجوم القوي من قبل المفكرين الغربيين والعرب على حد سواء.

وهناك فلسفة الحياة.. أو البرجسونية.. فلسفة هنري برجسون الذي نشأ في فرنسا واحتل مساحة زمنية كبيرة تمتد من القرن التاسع عشر وحتي منتصف القرن العشرين تقريباً وكان لها دويّ هائل.. وكلها فلسفات احتلت أنساقها محل الأنساق الدينية في أوروبا.. وحاولت أن تزعزع أركان ديننا الحنيف.. خاصة وأن كل أصحاب هذه الفلسفات من اليهود تقريباً.. وهم الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في المجتمعات لكي يسهل القيادها والسيطرة عليها وتوجيهها وجهات صهيونية.. وخلطوا فيها بين المعرفة والعلم.. وشجعوا العلم على حساب الدين وكأنهما في مواجهة خصمية ولابد أن ينتصر فيها العلم لصالح العلمانية، مع أنهما ليسا كذلك.

وكانت الفلسفة الفينومينولوجية على عكس الفلسفات الأخري، لأنها نشأت في المانيا وليس في فرنسا، وإن كانت مثل البرجسونية فقد نشأ الاثنان من معطف واحد هو مذهب فرانز برنتانو، كما سنتبين من خلال الصحف الآتية.

أولاً: ما الفينومينولوجيا؟

فلسفة الفينومينولوجيا Phenomenology هي فلسفة الظواهر وتأتي من اللفظ اليوناني Phainomenon ظاهري، ومن اللفظ اللاتيني Phaenomenon بمعني الظهور أو الظاهر appearance وهو مصطلح في الفلسفة المثالية يدل بالمعني الواسع للكلمة على مبحث ظواهر الوعي (فينومينات).

ومن ذلك «فينومينولوجيا الروح» عند هيجل، فهي جزء من منظومته الفلسفية، يعرض تعاقب الأشكال الملموسة لتجلي الروح الطلق، ومراحل تطوره التاريخي. ويدلك المصطلح، بالمعني الضيق، على تيار في الفلسفة الغربية المعاصرة، أسسه إدموند هوسرل باعتبارها مبحث فلسفي أساسي، وعلم لأشكال الوعي، وتأمل الماهية والوجود الحق المطلق عامة. لذلك فهي فلسفة تعارض الوجودية التي تقدم الوجود على الماهية، وهي تتفق معها من ناحية أخري لاهتمامها بالموجود المشخص.

وتنطبق الفينومينولوجيا على مبحث القيم عند شيلر، ثم جاء هوسرل وطبّقه كمنهج على نظرية المعرفة، فاستبعد من موضوعاتها كل ما هو تجريبي، أي واقعي مادي، وملموس، واهتم بدراسة بنية الوعي المحض، أي أن يقوم بتحليل ظواهر الوعي بما هو وعي. كما كان يهدف المنهج الفينومينولوجي إلي ردم الهوة السحيقة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، ولكنه ينتهي إلي نهاية عكسية تماماً حيث رسّخت هذه الفلسفة الذاتية البشرية في مقابل التخلي عن موضوعية العالم وكشفت الوجودية في النهاية النقاب عن وجه هذه الفلسفة فبدت لنا أمارات الماهية المثالية[1].

والفينومينولوجيا كمذهب Phenomenalism هي نظرية تري أن المعرفة الإنسانية ترتد إل الظواهر Phenomena[*] وتخضع للحواس Senses ، وتجعل من هذه الظواهر أساس كل معارفنا، وقد أخذت هذه الفلسفة شكلين رئيسين هما: نظرية عامة في المعرفة، ونظرية في الإدراك Perception.

١- النظرية العامة فى المعرفة:

تعني النظرية العامة في المعرفة الفينومينولوجية استحالة معرفتنا لشيء لم يعط لنا من خلال الخبرة الحسية sense-experience ، وتنكر صلاحية

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، الفقرة «الفينومينولوجيا»، ص ص ٣٦٧-٣٦٨ .(بتصرف) .

(*) مفرد الظواهر أو الظاهريات phenomena ظاهرة أو ظاهرية Phenomenon .

الإستدلالات التي ننتقل فيها من الأشياء التي تقع في خبرتنا إلي تلك الأشياء التي لا تقع فيها، أي أنها تنكر صحة استدلالنا لوجود أشياء لم تقع في خبرتنا مستدلين منها على أشياء نعرفها وندركها إدراكاً حسياً. ولكن على الرغم من ذلك يمكننا معرفة هذه الأشياء باستدلال، وفي هذا القول تناقض، إذ كيف تنكر هذه النظرية إمكان استدلالنا على أشياء لم تقع في خبرتنا أي مجهولة بالنسبة لنا لأشياء خبرناها خبرة حسية، وأدركناها إدراكاً مباشراً، ثم يعود أصحاب هذه النظرية فيقروا إمكان هذا الاستدلال، وهم يضربون أمثلة على هذه الإمكانية وهي «الأشياء في ذاتها» عند كنط، واللا معرفة غير المشروطة عند هاملتون Hamilton . ومن هؤلاء الفلاسفة أيضاً أصحاب النزعة الحسية sensationalism الذين تأثروا بنظريات ديفيد هيوم، وجون ستيوارت مل، وبرتراند رسل على الرغم من عدم رضاء كل من هيوم ومل عن تلك المحاولات التي قاموا بها لتفسير الأشياء التي يلاحظها العقل وهي موضوعات الخبرة الحسية باستخدام مصطلحات تخص الظواهر appearances المعروضة على ذلك العقل[1].

٢- نظرية الإدراك

أسس هذه النظرية في الأزمنة الحديثة جون ستيوارت مل عام ١٨٦٥ (أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) قرر فيها وجود الأشياء المادية بصفة مستمرة طالما أنها تقع في دائرة الإحساس، وقد اقتنع بها رسل. ومعظم الفلاسفة الفينومينولوجيين المعاصرين يفضلون وضع هذه النظريات باستخدام مصطلحات لغوية بدلاً من تلك المصطلحات الوجودية Ontological idioms، فالأشياء المادية يعبر عنها الإنسان باستخدام عبارات تتضمن معطيات حسية Sense-data وكذلك يمكن التعبير عن هذه الأشياء المادية بطريقة مباشرة عن طريق الخبرة الحسية على أساس أن كل الأشياء التي نعرفها عن طريق

(1) Quinton, Anthony, Phenomenalism, in: The Concise Encyclopedia of Western philosophy and philosophers, p, 231.

الإدراك الحسيّ لابد وأن تقبل الاستدلال أو لا تقبله فهي معرفة بعالم الظواهر على قاعدة من المعطيات الحسيّة.

وأصحاب مذهب الظواهر والذين يعتقدون فيه ليسوا من الذاتيين الذين يعتقدون أنهم وحدهم هم الذين يدركوا العالم Solipsists ، فهم لا يعتقدون بوجود شيء يقع خارج خبرتنا الحسيّة(١).

وهناك معني عام للفينومينولوجيا Phenomenology تتبني فلسفة وصف الخبرة ارتبطت باسم هوسرل وتشارلز ساندز بيرس الذي لم تكن له صلة مباشرة بهوسرل، كما أن نظرية هوسرل ليس لها علاقة تاريخية بفينومينولوجيا الروح أو العقل عند هيجل، ولكن هوسرل تأثر بكل من فرانز برنتانو ووليم جيمس والتجريبيين الإنجليز (لوك وهيوم وبركلي ومل وغيرهم) كما تأثر بكل من ديكارت وليبنتز وكنط(٢).

ويمكن إيجاز معني الفينومينولوجيا بأنها أسلوب فلسفي مضاد للنزعة التقليدية anti-traditional راديكالياً Radical (جوهري - أساسي - أصيل) تهدف إلي التأكيد والحصول على حقائق الموضوعات المادية لوصف ظاهرة Phenomena بالمعني الواسع كما تبدو للحواس وكما تبدو للوعي، أي وعي صاحب الخبرة experiencer. هذا بالإضافة إلي بحثها في تجنب سوء الفهم والتفسير للخبرة قبل أن تقع سواء كانت هذه التفسيرات الخاطئة نابعة من التقاليد الثقافية والموروثات الدينية، أو من الحس المشترك (الإدراك العام) Common sense أو حتي من العلم ذاته.

فالتفسيرات لا توضع قبل مشاهدة الظاهرة وقبل فهمها وإدراكها إدراكاً واضحاً(٣).

(1) Ibid., p. 232.
(2) Farber, Marvin, Phenomenology, in; The Concise..., p. 232.
(3) Moran, Dermot, Introduction to phenomenology, Routledge, London and New york, 2000, p. 4.

إذاً فالفينومينولوجيا تصف الأشياء بدقة كما تبدو للوعي، أي أنها تتناول المشكلات، والأشياء، والحوادث كما تبدو لنا بما في ذلك طريقة ظهورها للوعي(*). ولذلك سميت المذهب الماهوي لوصفها الماهيات وليس الوجود مثلما ذهبت الوجودية.

ولم يكن هوسرل هو أول من استخدم مصطلح «الفينومينولوجيا» بل إن استخدامه يرجع إلي فلسفات القرن الثامن عشر، لدي لامبرت Lambert، وهردر، وكنط، وفشته، وهيجل. وكان يوهان هنريك لامبرت Johan Heinrich Lambert تلميذ كريستيان وولف استخدم المصطلح في القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد» (الآله الجديدة) Novus Organon لكي يعبر عن علم الظواهرة a science of appearance وهو العلم الذي يسمح لنا بالانتقال من الظواهر إلي الحقيقة (الصدق) Truth. وترك لامبرت أثره على الفيلسوف الألماني إيمانويل كنط (١٧٢٤-١٨٠٤) الذي استخدم المصطلح في رسائله المبكرة، فلقد كتب كنط خطاباً وجهه إلي لامبرت قال له فيه: «يجب أن يسبق الميتافيزيقا علم سلبي ولكنه متميز تماماً هو علم الفينومينولوجيا العامة Phaenomenologia generalis ثم استخدمه في كتاباته الأساسية التي تلت تلك الفترة مثل «نقد العقل الخالص» Critique of Pure Reason و «الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعي» (١٧٨٦) Metaphysical Foundations of Natural Science.

ثم استخدمه چورچ فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) ليبين كيف فشل كنط في تطوير تصور العقل على الوعي. ثم وصف هيجل فلسفة كنط بأنها

(*) Phenomenology must carefully describe things as they appear to consciousness. In other words, the way problems, things, and events are approached must involve taking their manner of appearance to consciousness into consideration. (Ibid, p. 6).

تمثل ظاهرة العقل وليس فلسفة العقل "Only a phenomenology of mind (not a philosophy)" . واستخدمه يوهان جوتلب فشته Johann Gottlieb fichte (١٧٦٢-١٨١٤) وغيرهم كثيرون[1].

وأهم سمتين من سمات الفينومينولوجيا: أنها منهج في المقام الأول، وهو منهج ينحصر في وصف الظاهرة، أي ما هو معطي حسي مباشر. وأنها لا تعطي أهمية تذكر للعلوم الطبيعية، ولا تهتم بنتائجها، وبالتالي فهي تتعارض مع المذهب التجريبي. كما أنها تتعارض مع المذهب المثالي والفلسفة المثالية لأنها لا تسارع بتقديم نظرية في المعرفة كخطوة أولي في الموقف الفلسفي، فالفينومينولوجيا تحاول قطع الصلات مع المذاهب والاتجاهات التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر[2] فهل نجحت في ذلك؟ وإلي أي حد كان نجاحها أو إخفاقها ؟

ومن أهم فلاسفة الفينومينولوجيا الذين خلفوا مؤسسها المعاصر هوسرل: ألكسندر بفاندر (١٨٧٠-١٩١٤)، وأوسكار بكّر (١٨٩٣- ؟)، ورومان انجاردن (١٨٩٣ - ؟)، وكونراد مارتنس، وموريتز جايجر (١٨٨٠-١٩٣٧) وإديت شتاين (١٨٩١-١٩٤٢)، وأودولف رايناخ (١٨٨٣-١٩١٦) وفي فرنسا ظهر ألكسندر كواريه، وفي أمريكا مارفن فاربر ومن أكبر الفلاسفة الفينومينولوجيين الذين عاصروا هوسرل ماكس شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨).

ثانيا: الفينومينولوجيا عند فرانز برنتانو

١- حياته ومصنفاته

فرانز برنتانو (١٩٣٨-١٩١٦) فيلسوف ألماني - نمساوي، ساهم اسهامات مهمة ومؤثرة في علم النفس الفلسفي Philosophical Psychology ولد في رينلاند Rhineland. وقد أصبح أستاذاً للفلسفة في الجامعة الكاثوليكية

---

(1) Quinton, Anthony, Phenomenology, p. 231.

(2) Ibid.

The Catholic University في مدينة ڤرزبرج Würzburg ثم أستقال تاركاً كرسيّ الفلسفة والكهانة Priesthood بعد الإعلان البابوي عام ١٨٧١ . ثم قبل كرسيّ الفلسفة في جامعة ڤيينا، ولكنه لم يلبث أن استقال عام ١٨٨٠ ثم عاد كمعلم في نهاية الأمر. وقد قضي سنواته الأخيرة في فلورنسا Florence بإيطاليا وأهم كتب فرانز برنتانو التي وصلت لأيدينا[1]:

- المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو (١٨٦٢)

- Aristotle and his world view.

- On the several senses of being in Aristotle.

- علم النفس من وجهة نظر تجريبية (١٨٧٤)

- Psychology from the Empirical Standpoint.

- أصل المعرفة الأخلاقية (١٨٨٩)

- The Origin of the Ethical Knowledge

- تأسيس الأخلاق وبنيتها (١٩٥٢)

- The Foundation of Ethics and Its Construction

- الدين والفلسفة (١٩٥٤)

- Religion and Philosophy.

وغير هذه المؤلفات كثير.

٢- نظرية المعرفة

ويعد فرانز برنتانو أستاذ هوسرل، تتلمذ على يديه عندما كان يشغل كرسيّ الفلسفة في جامعة ڤيينا. يرجع إليه الفضل في إعادة اكتشاف الفكرة الأساسية في فلسفة الظاهريات، وهي فكرة «القصدية» (أي توجه الوعي في كل أفعاله من حكم أو حب أو رغبة .. إلخ .. إلي موضوع أو مضمون يقصده بفعله وهي فكرة ترجع إلي فلسفة العصر الوسيط النصرانية والإسلامية). وكذلك يرجع إليه الفضل في إرساء «علم النفس الوصفي» Descriptive

(1) Findlay, J. N., Brentano, Franz, in: The Concise..., p. 54.

Psychology - لأفعال الشعور والوعي - على أسس جديدة. وقد ساعدته فكرة القصدية على التغلب على النزعة النفسية - خصوصاً في المنطق - التي سيهدمها تلميذه هوسرل من أساسها فيما بعد. وأدخل برنتانو فكرة «البداهة» التي أكدها في بحوثه المنطقية إلي مجال الأخلاق، خصوصاً في التعرف على حقيقة الحب والكراهية. وأفاد «ماكس شيلر» من ذلك في فلسفته عن القيم.، وعرف في مجال الفلسفة بعدائه لفلسفة كنط وإلمامه الدقيق بفلسفة أرسطو. وإن ظلت ميتافزيقاه الإلهية بغير أثر يذكر[١].

ولقد ذهب برنتانو في خبراته القصدية Intentional Experiences إلي أن الوجدان أو الشعور في كل أحواله إنما «يقصد» دائماً موضوعاً غير ذاته باتجاهه نحو موضوعات خارجة عنه. فالحكم يقصد موضوعاً وكذلك عاطفة الحب أو شعور الاحترام أو غير ذلك فكلها موضوعات «قاصدة»، أي تهدف إلي غاية، وبصفة عامة فإن الوجدان أو الشعور هو الشعور بشيء ما كما عند هوسرل[٢].

وكانت أولي إسهامات برنتانو في مجال علم النفس حيث أراد أن يكون علم النفس كسائر العلوم الطبيعية مثل الكيمياء والفيزياء، فقدم ما أسماه بعلم النفس الوصفي ركز فيه على طبيعة الوعي الداخلي للذات أفعالها المعرفية acts of cognition وأسماها بعلم نفس المعرفة Psychognosy دون أن يعتمد على تفسيرات سببية أو وراثية، وبعبارة أخري أراد برنتانو أن يقدم علم نفس فلسفي أو فلسفة للعقل. وفي كتابه «علم النفس من وجهة نظر تجريبية» أراد أن يكون علم النفس تجريبياً عن طريق وصف مجال عمل العقل أو الذهن بما أسماه النزعة القصدية Intentionality[٣] التي أشرت إليها منذ قليل والتي

(١) د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟ منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١، ص ص ١٨١-١٨٢.

(٢) د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ص ٢١٣-٢١٤.

(3) Moran, Dermot, Introduction..., p. 8.

تري أن أفعال العقل أو الوجدان أو الشعور إنما تهدف لغاية وتنحو نحو قصد معين.

ولقد افترض برنتانو -- دون أن يتساءل - أن العالم يحتوي على نوعين من الظواهر Phenomena هما: الظواهر المادية أو الطبيعية أو المحسوسة Physical والظواهار النفسية Psychical . وبناءً على هذا الفرض أراد أن يجمع برنتانو بعض الملامح التي تميز كل ظاهرة على حدة، ثم يجمع بعض الأنواع الأساسية والتي يتمكن عن طريقها من تقسيمها إلي مجموعات تضم الظواهر النفسية.

وقد توصل برنتانو من بحثه هذا إلى الحقائق الآتية[1]:

أ - لا يوجد فرق أو تمايز بين ما هو صحيح Correctness وما هو غير صحيح في مجال الظواهر الذهنية (العقلية).

ب- يوجد معيار Criterion لشهادة النفس الداخلية an inward self-evidence.

جـ- أثبت برنتانو أن هناك أفعال حب وأفعال كراهية، أفعال تفضيل وأفعال استبعاد داخل النفس تعتبر هي وسائط معرفة الخير والشر، واعتبر أن اللذة Pleasure هي خير مطلق absolutely good.

إن علم النفس الوصفي أو فلسفة علم النفس سوف تمدنا بحقائق وأنواع من الصدق الواضح والمتمايز، وقام هوسرل بتطوير علم النفس الوصفي واعتبره علماً وصفياً عاماً للوعي، كما اعتبره أساس كل أشكال العرفة العلمية Scientific knowledge[2].

٢- اصلاح المنطق

قال هوسرل بعد أن حضر محاضرات برنتانو عام ١٨٨٤-١٨٨٥ إن ما

(1) Findlay, J. N., Brentano, pp. 54 - 55.

(2) Op. Cit., p. 9.

جذبه نحو محاضرات برنتانو بالذات محاضراته عن المنطق logic. وإن رفض هوسرل عداء برنتانو لأرسطو خاصة في نظريته عن الحكم(*)، وقام بجهود كبيرة لشرح وجهة نظر برنتانو في منطق أرسطو خاصة في كتابه «بحوث منطقية» Logical Investigations (١٩٠٠-١٩٠١).

وقد حاول برنتانو أن يقترح عدة اصلاحات لاصلاح منطق المحمول Predicate logic الأرسطي التقليدي، وقد ضم كتابه «علم النفس من وجهة نظر تجريبية» (١٨٧٤) بعضاً من هذه الآراء. وقام كاسيمير تواردوفسكي Kasimir Twardowski بنقل آراء برنتانو إلي الرعيل الأول من المناطقة البولنديين Polish logicians وخاصة المنطقي جان لوكاشفيكس Jan Luka-siewicz (١٨٧٨-١٩٥٦) وستانسلاف لسنيفسكي Stanislaw Lesniewski (١٨٨٦-١٩٣٩)، وقد ألقت اصلاحات برنتانو بظلالها الكثيفة على الثورة المنطقية Logical revolution التي اضطلع بها فريجه ورسل وغيرهما، إلا أن تأثير برنتانو كان محدوداً للغاية بسبب عدم قدرته على استيعاب أهمية المنطق الرياضي Mathematical logic وبالتالي عدم قدرته على توضيح نظرية المنطق الصوري.

وهكذا، فشل برنتانو في تقدير إسهامات فريجه المنطقية وكذلك فشل هوسرل. فقد اعتبر برنتانو منطق أرسطو التقليدي مجرد فن Art أو وسيلة فنية technique ورفض دعوة هوسرل لإقامة منطق خالص Pure logic وما يرتبط به من موضوعات نظرية خالصة وقوانين مثالية، وأبعد من ذلك فقد اعتبر المنطق الرياضي مجرد علم للحساب Calculus واستخدم «الرمزية» Symbolism التي تؤدي إلي درجة من الغموض في صيغه وبدهياته الرئيسية Central axioms(١).

وقد اعتبر برنتانو أن المنطق الأرسطي أو الصوري أو القديم هو نظرية

(*) Brentano's anti - Aristotelian account of judgement.

(1) Moran, Dermot, Introduction..., p. 37.

صحيحة في الحكم، وكان اسهامه الرئيس يتمثل في تقديم رؤية جديدة في طبيعة الحكم وهي رؤية ترفض نظرية أرسطو التقليدية في الحكم على أساس أنها تفصل بين الموضوع A subject والمحمول A predicate[1].

واعتقد برنتانو أن الأحكام المنطقية أحكاماً وجودية، فقام باختزال القضايا الرئيسة في المنطق التقليدي وهي الكلية الموجبة A، والكلية السالبة E، والجزئية الموجبة I، والجزئية السالبة O. وعلى سبيل المثال فإن القضية الجزئية الموجبة I «بعض بني الإنسان مرضي» فإنها تؤكد على أن الإنسان المريض «موجود» فهي إذا قضية وجودية قبل أن تكون أي شيء آخر[2].

وبالمثل في القضايا الكلية الموجبة A -Propositions يمكن أن يعاد صياغتها كقضايا وجودية سالبة، فإن القضية التي تقول «كل الناس فانين» All men are mortal تعني إنكار الوجود The existential denial «لا يوجد من الإنسان غير الفاني» There is no non-mortal man. وبالتالي فإن برنتانو سوف يقوم بتفسير القوانين الكلية The universal laws لعلم النفس الوصفي على أنها قضايا جزئية منفية.

وطالما أن القضايا الصادقة تعتمد على أفعال الذهن للإنسان، فإن برنتانو سيتعامل مع القياس النفسي Psychologism باعتبار أنها أفعال ذاتية A Subjectivism[3].

وهذه القضية السيكولوجية أفضت إلي الشك لأنه لا موضوعية ولا ثبات للحقيقة، ثم أن مجال القياس النفسي (السيكولوجيسم) Psychologism هو كل ما هو ذاتي وينأي عن الموضوعية [4].

---

(1) See Peter. M. Simons, Brentano's reform of logic, topoi 6 (1987), pp. 25-38.

(2) Op. Cit., p. 38.

(3) Ibid.

(٤) د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٢١١.

ثالثاً: هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا

يعتبر مذهب الظواهر أو الظاهريات هو آخر صورة من صور التطور الفكري الحديث. وقد احتلت هذه الفلسفة أو هذا المنهج مكانته بشكل عام بعد الحرب العالمية الأولي حينما انتشرت مؤلفات مؤسسها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل. وعلى الرغم من أن الوجودية قد جاءت بعدها في الترتيب الزمني وقد اشتقت معظم مبادئها وأكثر عناصرها من فلسفة الظواهر فإن فلسفة الظواهر تعتبر آخر صورة من صور التطور الفلسفي بسبب اكتشاف بعض المخطوطات التي لم تكن معروفة حينذاك[1].

١- حياة هوسرل ومصنفاته:

ولد إدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨) وهو فيلسوف ألماني ومؤسس مذهب الظواهر (الظاهريات) وكان برنتانو من أكثر الفلاسفة الذين أثروا في فكر هوسرل وقد درس على يديه في جامعة ڤيينا Vienna خلال الأعوام ١٨٨٤-١٨٨٦. وقام هوسرل بالتدريس في جامعة هاله Halle، واحتل كرسي الفلسفة في جامعة جوتنجن Göttingen فرايبورج Frei-burg.

ترك هوسرل أكثر من ٣٥ عملاً (مصنفا) باللغة الألمانية وعملاً واحداً باللغة الفرنسية هو «تأملات ديكارتية: مقدمة في علم الظواهر[2] «Méditations Cartésiennes: introduction à la phénoménologie (*). وقد ترجم من أعماله إلي اللغة الإنجليزية ٢٢ مصنفاً وما زالت جامعة لوفين ببلجيكا تتابع

---

(١) د. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣٢.

(٢) قامت بترجمته الأستاذ الدكتور نازلي إسماعيل حسين، الأستاذ بجامعة عين شمس رحمها الله.

(*) ترجمه إلي الانجليزية كل من ج. بيفر G. Peiffer و إ. لوفيناس E. Levinas، وصدر في باريس عام ١٩٣١.

نشر مخطوطاته الغزيرة التي تركها وراءه فيما يعرف بسلسلة مؤلفات هوسرل «الهوسرليانا» وظهر منها أكثر من ٢٠ مجلداً[1].

ومن بين هذه المصنفات على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

- التأملات الديكارتية (١٩٣١) Cartesian Meditations

- الخبرة والحكم (١٩٢٢-١٩٣٧) Experience and Judgement

- بحوث منطقية(*) (فى جزئين ١٩٠٠-١٩٠١) Logical Investigation

- أفكار عن ظاهريات خاصة وفلسفة ظاهرياتية (١٩١٣)

Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy.

- المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالي (١٩٢٩)

Formal and Transcendental Logic.

- أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنستدنتالية

The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.

(صدرت الترجمة عام ١٩٧٠)

- فكرة الفينومينولوجيا The Idea of Phenomenology

(صدرت الترجمة عام ١٩٦٤)

- الفلسفة كعلم Philosophy as a Rigorous Science

(صدرت الترجمة عام ١٩١١)

(1) Hepburn, Ronald W., Husserl, Edmund, p. 144.

وأيضاً: د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟ ص ١٨٣.

(*) له ترجمة عربية بقلم الأستاذ الدكتور محمود رجب (رحمه الله)

وانظر قائمة مصنفات هوسرل باللغتين الألمانية والانجليزية في كتاب:

Moran, Dermot, Introduction..., pp. 526 - 532.

- **كنط وفكرة الفلسفة الترنسندنتالية**

Kant and the Idea of Transcendental Philosophy

(صدرت الترجمة عام ١٩٧٤)

- **فينومينولوجيا الوعى بالزمن الداخلى**

The Phenomenology of Internal Time Consciousness

(صدرت الترجمة عام ١٩٦٤)

٢- البدايات الأولى للفينومينولوجيا

تنامت علاقة هوسرل كمفكر في العقد التاسع عشر (١٨٩٠) بغيره من المفكرين أو الباحثين العلميين أمثال فريجه Frege، وميننونج Meinong، وبرنتانو، وناتورب Natorp، وأنتون مارتي Anton Marty وإرنست ماخ Ernst Mach. وناقش مع جوتلوب فريجه مشكلات منطقية، وقام فريجه بمراجعة كتاب هوسرل «فلسفة الحساب» Philosophy of Arithmetic (١٨٩٤) وموقفه النقدي منها، وظهرت نتيجة هذه المناقشات والقراءات والمواقف النقدية في كتابه «أبحاث منطقية» Logical Investigations الذي صدر عامي ١٩٠٠-١٩٠١ وإن كان التجهيز له بدأ عام ١٨٩٠.

ثم تطورت مواقف هوسرل كفيلسوف خاصة بعد هذا الكتاب الأخير «أبحاث منطقية» الذي تسبب في تعيينه أستاذاً فوق العادة Professor Extraordinarius في جامعة جوتنجن ضد رغبة كلية الفلسفة، وظل بها حتي عام ١٩١٦.

وبدأ هوسرل يتعرف على مصطلح الفينومينولوجيا منذ عام ١٩٠٣ ثم عرف فيما بعد بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية Transcendental Phenomenology مايز بينها وبين علم النفس خاصة علم النفس الوصفي الذي قال به برنتانو. وقد اعتبره هوسرل علماً وضعياً، يدرس عمليات النفس كحوادث طبيعية، ولهذا فإن هذا العلم يسيء فهم الوعي بينما تقوم الظاهرية بإهمال

النـواحي الفيزيولوجية لأفعال الإنسـان ومـكانها النسبي في الطبيعة. وركـز هوسرل اهتمامه في الظاهرية على الحدس الخالص Pure intuition والفكر Reflection[١].

وبمرور الوقت بدأت ظاهرية هوسرل تجذب إليها العديد من الطلبة وهم الذين وفدوا إلي فرايبورج بعد الحرب العالمية الأولي، خاصة وأنهم أدركوا بحسهم الغريزي مدي فشل النزعة العقلية في تحقيق تطلعات أتباعها. ولقد أصبحوا الآن أكثر إنجذاباً نحو وجودية كيركجارد KierKegaard ونيتشه. وكذلك جذبتهم الحياة الشخصية والعاطفية وأزمة الثقافة الغربية West Cultural crisis وتحليل أوزفالد شبنجلر لها. حتي أن جادامر Gadamer رأي في الظاهرية علاجاً للحضارة الغربية، واعتبرها الطلبة الألمان والأجانب اتجاهاً جديداً بل إنها تجديداً للإنسانية Humanity جمعاء من خلال ممارسة الفلسفة ذاتها[٢].

وهكذا بدأت الظاهرية تسود الحياة الثقافية الأوروبية ومنها إلي سائر بقاع العالم.

٣- هوسرل بين الكوجيتو والكوجيتاتوم

تعتبر فلسفة الظاهريات أو منهجها من أصعب الفلسفات فهماً، وأشدها غموضاً، وإن كان اسمها «الظاهرية» مأخوذ من لفظ الظاهرة وهي ما يواجه المرء تلقائياً في الإدراك العادي، وهي تذكرنا بالحدوس الحسيّة عند كنط، وهي أول ما يقابل المرء عندما تتعرض حواسه الخمس نحو أي ظاهرة كانت، وقد يكون هوسرل قد استعارها من كنط، خاصة وأنه تأثر به، وأطلق على فلسفته «الفينومينولوجيا المتعالية» وإن تجنب هوسرل تقسيم العالم إلي

---

(1) Moran, Dermot, Intoduction..., pp. 75-77.

(2) Ibid. p. 83.

وأيضاً: Hammond, Howarth, J. and Keat, R. Understanding phenomenology, Oxford, Blackwell, 1991. (Chapter 1-3).

عالم ظواهر وعالم باطن، أو الأشياء الظاهرة، والأشياء الباطنة (في ذاتها)، وإنما جمع بينهما هوسرل في جرأة غريبة وجعلهما أي شيء ينعكس على صفحة الفكر البشري أو ما يعتري الذات الإنسانية.

وقد أراد هوسرل للظاهرة الاستقلال فلم يقحمها في مجال الدراسات المنطقية أو السيكولوجية (النفسية)، ومن هنا كانت الظاهرية منهجاً ولم تكن فلسفة بمعني الكلمة. وأعلن هوسرل في أحد كتبه المبكرة وهو كتاب «أفكار عن ظاهريات خاصة وفلسفة ظاهراتية» أنه لن يقوم بحل إشكاليات الفلسفة الظاهرية وحسبه أن يقوم بوضعها وضعاً سليماً من حيث هي مشاكل أو إشكاليات، والمنهج الظاهري يعادل مناهج العلوم المنطقية والنفسية والطبيعية في مدي صدقها ويقين نتائجها[1] .

وعندما شعر هوسرل بأزمة العلوم الأوروبية وبدأ الشك يتسرب نحو قيم المعارف العلمية أراد إقامتها على أسس سليمة، ووجد نفسه في حاجة إلي الكوجيتو الديكارتي وهو الإعتبار المعنوي لكلمة «أنا أفكر». وكانت هذه العبارة بمثابة الحقيقة الأولي الواضحة بذاتها والتي تقوم مقام الأساس في فلسفة ديكارت ولكن هوسرل خالف ديكارت في المفهوم الذي أعطاه لمعني الكوجيتو، وأدرك هوسرل أهمية الحدس الخالص في تشكيل بنية النظريات بكل أنواعها واعتبر الفلسفة الظاهرية علماً وصفياً بحتاً.

والعلم عند هوسرل هو فرع من فروع المعرفة الذي يمكن التحقق من كل عبارة من عباراته. «العلم هو ما يمكن تبرير كل جملة من جمله. وبتطبيق هذا على الفلسفة يصبح المثل الأعلى تعريفاً لما يسمي بالمعرفة المطلقة الخاصة بالوجود المطلق بصورة يمكن فيها تبرير الحكم تبريراً كاملاً في باطن الشعور. إذ أن هذا هو المكان الوحيد الذي يقع فيه احتكاك بين الوجود الموضوعي وبين الشعور»[2].

---

(١) د. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، ص ٢١.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠.

والكوجيتو الجديد لا يثبت وجود «الأنا» ولكنه يتجه إلي تدعيم فعل الكوجيتو ذاته، بدلاً من أن نقول «أنا أفكر فأنا إذاً موجود» نقول «أنا أفكر فذاتي المفكرة إذاً موجودة» وهنا تبرز أهمية «الكوجيتاتوم» والذي يعني مادة التفكير إلي جانب الكوجيتو. وعبارة أنا أفكر إذاً فذاتي المفكرة موجودة لا تعني شيئاً سوي وضع «الكوجيتاتوم» أي موضوع التفكير – وضعاً قوياً مناسباً للظاهرات. والكوجيتو ذاتي المفكرة وقد احتوت على موضوعات للتفكير. «والكوجيتاتوم» ما لا يمكن أن يصبح الكوجيتو بدونه. وهو ما يظهر بنفس أسلوب الكوجيتو أو الأنا المفكر. وذلك لأن أخطر حقيقة تعرضها الظاهرية هي أن وجود الكوجيتاتوم أو موضوع التفكير لا يمكن أن يكون محل شك [1].

٤- المنطق والنزعة الاسمية

قدم هوسرل نقداً قوياً للمذهب الاسمي في كتابه «أبحاث منطقية» وسواء كان تحت اسم المذهب التجريبي أو المذهب السيكولوجي، فالاسميون يرون أن القوانين المنطقية هي تعميمات تجريبية واستقرائية تماثل قوانين العلوم الطبيعية، ويرون أن «الكلي» ما هو إلا تصور عام شكليّ.

وبرهن هوسرل على أن القوانين المنطقية ليست قواعد على أي نحو من الأنحاء وعلى أن المنطق ليس علماً معيارياً أي علم يضع قواعد الصواب والخطأ. فالمنطق – في رأي هوسرل – لا يقول شيئاً عما ينبغي أن يكون أو عن الواجب، إنما هو يتحدث عن الوجود، وهو نفس موقف أرسطو. فإذا نظرنا إلي أحد قوانين الفكر الأساسية وهو قانون عدم التناقض Non-contradiction، فإنه لا يقول أنه لا يمكن اطلاق قضيتين متناقضتين، وإنما يقول وحسب أن الشيء الواحد لا يمكن له أن يتسم بصفات متناقضة[2].

إن المنطق في نظر هوسرل – مجاله المعاني أو الدلالات، فإدراك معني اسم أو صفة فهو جزء من الفعل المقابل الذي يضطلع به الذهن، فنحن أمام

(١) نفس المرجع، ص ٣١.

(٢) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص٢٢٦.

«دلالة» تمثل «العنصر الثابت»، الذي يظل باقياً في وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية. وهنا نتبين ثراء مفهوم الدلالة الذي أدركته الفلسفة الظاهرية فحاولت وضع «فلسفة المعني» في مقابل فلسفة التفسير بالعلة، وحينما ندرك المعني الشائع فإننا نتعقل «الصورة» أو «الماهية» Essence بوصفها صورة خالصة مستقلة عن أي حادثة عرضية. والماهية عند هوسرل إنما هي الشرط الضروري للوجود: فهي بناء أساسي يتميز عن كل من «الصورة النوعية» والمفهوم، نظراً لأنها تملك من المثالية Idealism و «الثبات» Stable ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقي.

ولا سبيل لنا إلي بلوغ «الماهية» اللهم إلا إذا حاولنا استبعاد الصفات (أو المحمولات) العرضية للموضوع، من أجل الكشف عن تلك الصفات التي يؤدي محوها إلي اختفاء الموضوع نفسه»[1].

وقد توسع هوسرل في نظرية «الماهيات» حتي أنه طبقها في مجال الإدراك الحسي، فقولنا على سبيل المثال: الحائط أصفر، هل نضمن بذلك ماهيات في هذا الحكم؟ وهل يمكن إدراك اللون مستقلاً عن السطح الذي هو عليه؟ ومن هذه التساؤلات يتوصل هوسرل إلي ما أسماه «الوعي بالإستحالة» «أو وعي الاستحالة» Consciousness of impossibility، وهذا ما يكشف عن «الماهية».

فعملية «التغيير» بالخيال تعطينا الماهية ذاتها أي الموضوع Object والموضوع هو أي شيء كالعدد والنغم والدائرة، أي معني حسي، أو أية قضية[2].

وهناك ماهيات لكل شيء.. حسية.. ومعنوية.. ورياضية، ولا ترد بعضها إلي بعض، وهي تتجاوز الزمن وخارجة عنه مما يجعلها تشبه مثل أفلاطون، وحقائق مالبرانش الأزلية.

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣٤٥.
وأيضاً: E. Levinas, La théorie de L' intuition dans la phénoménologie, Alan, Paris, 1950, chap. 1.

(٢) د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٢١٢.

وهدف هوسرل من الظاهرية ليس المنهج الذي ندرك به الماهيات ولكن هدفه هو نظرية «التحقق» لكي نوفر عن طريقها البيانات اللازمة أو البداهات المطلوبة لتحقق الحدس الذهني.

٥- المعرفة والوضع بين الأقواس

الفلسفة الظاهرية فلسفة «وصفية خالصة» يقوم منهجها على وصف الماهية وتهتم بالإيضاح المتدرج مستخدمة في ذلك الحدس العقلي لهذه الماهية.

وعليه فالظاهرية تدرس أسس المعرفة، ويعتقد فلاسفة الظاهرية أن منهجها يتميز باليقين، فهي علم دقيق وبرهاني يتجنب الشك المنهجي الديكارتي، وتعتمد على استخدام «تعليق الحكم» Époché (وهو لفظ يوناني يعني حرفياً: التوقف)، وتعليق الحكم يعني الإمتناع والتوقف عن الحكم ووضع عناصر معينة في المعطي وهي عناصر ليست متعلقة بالوعي الخالص بين قوسين أي «التعكيف» أو بين قوسين "In Between Brackets" فالتوقف التاريخي عن الحكم يفعل أول ما يفعل أن يغض الطرف عن سائر المذاهب الفلسفية، وكأنها غير موجودة؛ لأن الفينومينولوجيا لاتهتم بآراء الآخرين، بل تتجه إلي الأشياء ذاتها»[١].

والظواهر التي تُعني بوصفها الفينومينولوجيا عُرفت عند كنط من خلال الأحكام التي تنشيء‌ها كموضوعات للمعرفة، وعرفت عند التجريبيين من خلال البحث عن الأصل الحسيّ، ولكن هوسرل يعود بنا إلي «المجري الحيوي الخالص» Vital Pure Flux والمجري هنا هو الصيرورة الأولي التي قال بها هيراقليطس ثم قال بها برجسون وسنتيانا، وهي موطن التجربة المعاشة حتي نتبين «الماهيات» التي تبدو لنا في مجال «الرؤية المباشرة الحدسيّة»، وهو مجال سابق على الوجدان، ومن نوع خاص[٢].

---

(١) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٣٢.

(٢) د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٢١٠.

وأيضاً: Ronald W. Hepburn, Husserl, pp. 144 - 145.

والمطلوب في المعرفة الحقة من وجهة نظر الظاهرية هو الوصول إلي أبسط أشكال القصد لأنه يحتوي على الدلالة وهي حاضرة أمام الشعور. ولكن ،القصد لا يصلح بوضعه هذا أن يكون فعلاً معرفياً بمعني الكلمة بسبب رفض المنطق أن يظل علماً صورياً وإنما يطمح أن يكون معرفة حقيقية لذلك تنتقل هذه الأفعال القصدية Intentional actions من حالتها الصورية إلي حالتها المعرفية ففي دائرة المعرفة ينبغي أن يمتلئ القصد. وهذا الإمتلاء يقوم بدور مهم في فلسفة الظاهريات وهو الذي يجعلها علماً حقيقياً. فالقصد لا يمتلئ بدلالات ما وإنما بحضور الأشياء أمام الشعور حضوراً مبنياً على الإدراك الحسيٍ، والشيء يمكنه أن يملأ القصد (الغاية) حين يكون موضوعاً لإدراك حدسي ولا يكفي أن تقوم الدلالة مقامه(١).

وبعد أن يقوم هوسرل بالتوقف عن الحكم عن طريق الوضع بين الأقواس ينتقل إلي دور الاختزال الماهوي أو الردية الماهوية Reduction of Essence Eidetic(*).

ففي محاضرات هوسرل المبكرة عام ١٩٠٧ في جامعة جونتجن وفي محاضراته بعنوان: فكرة الفينومينولوجيا The Idea of Phenomenology ناقش الاختزال أو الردة الظاهرية لكي يستبعد كل شيء كموجود متعال وتكلم عن الاختزال المعرفي Epistemological reduction كشيء أو عمل ضروري لكي يتمكن من تركيز عمله المعرفي على ما أسماه الظاهرة الخالصة للوعي، ولكي يتجنب الفروض الخاطئة عن الطبيعة وعن الوجود، واضعاً في ذهنه تعكيف أو وضع خاص بيّن الأقواس هو التفسير السيكولوجي للمعطي في أفعال المعرفة، وإن كان من الصعوبة بمكان التمييز بين المراحل والدرجات المختلفة للاختزال التي قام بها هوسرل خلال عمله الفلسفي(٢).

---

(١) د. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، ص ٤١.

وأيضاً: Moran, Dermot, Introduction..., p. 47, pp. 146 - 147.

(*) من اللفظ اليوناني reducedre بمعني الردة To lead back.

(2) Moran, Dermot, Introduction...., pp. 146 - 147.

وخلاصة موقف هوسرل الذي انتهي إلي ضرورة الوصف الواعي العلمي للظاهرة كما يشهدها الوعي الشخصي و «تعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، كما أن هوسرل ربط بين الظاهرة والفكر باستخدام الخيال.

ويمكن أن نضع الخلاصة في نقاط خمس[1]:

أ - يجب أن تكون الظاهرة عن الماهية Essence.

ب- يجب أن تكون عن الحدس الشخصي.

جـ- يجب أن تكون نتيجة «التعكيف» أو الوضع بين الأقواس Bracketing.

د - يجب أن تكون عن الأفعال المقصودة وليست العفوية.

هـ- يجب أن تضع معياراً لترابط الأفعال المقصودة.

تعقيب

الهدف الأساسي من الفينومينولوجيا هو إدراك طابع الكيان المعطي للماهيات النموذجية المثالية، أي المستقبلة عن الإنسان وإن كانت تفرض نفسها عليه فرضاً ووجودها موضوعي، وبذلك حاولت أن تتجنب المذهبين التجريبي والمثالي، وإن كان هوسرل قد انتهي مثالياً بعد كل هذا الجهد الجهيد الذي بذله ليوهم القارئ أنه ليس مثالياً بل ويهاجم المثالية. وقد توصلت النزعة الفينومينولوجية إلي التمييز بين فعل المعرفة وموضوعات المعرفة وهو ما يعرف باسم موضوعية المعرفة، وقد اكتسب الفكر على أيدي الفينومينولوجيين صفة «القوة العاقلة» على نحو حقيقي لأنه استطاع امتلاك ملكية إدراك الماهيات، واكتشفوا أن للعقل جانب آخر هو الجانب العاطفي كما نلمسه عند ماكس شيلر.

---

(1) Schmitt, Richard, Phenomenology, the Encyclopedia of philosophy, vol. 8, the Macmillan company and the free Press, New York, 1972, p. 148.

وأيضاً: للمؤلف: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص١٧٦.

وقد اتصفت الفينومينولوجيا بالصعوبة البالغة مما منعها من منافسة أنساق الفلسفة الأخري مثل مذهب الحياة عند برجسون، والبرجماتية عند جيمس وتفسير التاريخ عند دلتاي. وعلى الرغم من ذلك كان المنهج الظاهراتي أشد خصوبة من ظاهريات الوعي عند هيجل، وظهر تلاميذ لهوسرل منهم من طبّق منهجه في أبحاث فلسفة الوجود مثلما فعل مارتن هيدرجر وجان بول سارتر وميرلوبونتي، أو في مجال الأخلاق والقيم كما عند ماكس شيلر، أو في مجال المنطق وعلم النفس كما عند ألكسندر بفندر، وفي مجال الفن عند انجاردين، أو مجال فهم العالم عند أويجن فنك وغيرها من المجالات.

ولقد انتهت الفينومينولوجيا كفلسفة وكمنهج إلي نوع من التصورية الفوقانية لأن الواقع ينتهي إلي نوع من الشعور القاصد، وهو مجرد ظاهرة، وهذا القصد نحو موضوع خارجي لا يستلزم وجود شيء بالفعل إذ هو قصد موجود حتي ولو لم يقم واقع ما إطلاقاً كما يقول الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي.

وقد خضعت الظاهرية لنوع من التطور فظهر مفهومان ارتبطا بها وهما مفهوم التكوين Genése ومفهوم البنية أو البناء Structure ، وقسّم هوسرل الكوين إلي إيجابي وسلبي، ينصرف الأول إلي أفعال العقل العملي، بينما ينصرف الثاني على مبدأ «الارتباط» أو «التداعي»، وهما قد يتعارضان قليلاً مع نظرية هوسرل في القصد، ولكن هوسرل في كتابه الأخير «التجربة والحكم» قد انتصر لفلسفة العيان أو الرؤية ضد فلسفة الحكم، ثم عاد في النهاية إلي عالم التجربة المعاشة جعلتنا نقول إن هناك أصلاً وجودياً لكل تلك الصياغت العقلية المفاهيم التصورية التي تمتلي بها خبراتنا المعاشة في الحياة، وهذا هو سبب استخدام الوجوديون للمنهج الفينومينولوجي في وصف الخبرات المعاشة للوجود البشري[1].

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ص ٣٦١ - ٣٦٢.

وارتبطت كذلك فلسفة الظاهرية أو الظواهر بأزمة العلوم الإنسانية التي واجهت المفكرين في مطلع القرن العشرين، مما أدي إلي ظهور نزعة لا عقلية Irrationalism متطرفة يمتنع معها التفرقة بين الحق والباطل ولو رجعوا إلي كتاب الله تعالي «القرآن الكريم» وسنة رسوله الصادق الأمين لعرفوا كيف يفرقون بين الحق والباطل دون اللجوء إلي تفسيرات سيكولوجية (نفسية) أو تاريخية أو اجتماعية أو منطقية. فهو القرآن وهو الفرقان الذي يفرق بين الحق والباطل، وبين الصالح والطالح.

ويوخذ على هوسرل أنه فشل في فهم كل من «المجتمع» و «التاريخ» لأنه لم ينظر إليها بإعتبارهما واقعتان أصليتان، حتي أنه يخلط بين «المجتمع» و «ظاهرة الإتصال بالآخرين»، كما يخلط بين التاريخ، وظاهرة «الزمانية»، ويرجع الماديون والماركسيون الملحدون سبب ذلك إلي مثالية هوسرل التي وقفت حجر عثرة في سبيل فهمها[1].

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ص ٣٦٧ - ٣٩١.

الفصل الثالث

البنيويــة



الفصل الثالث

البنيوية وروّادها

المقدمة

ما ينفك حواة الغرب يخرجون كل يوم بأفكار جديدة فجعباتهم لا ينضب لها معين، وما زالت تأتينا من الغرب نظريات وفلسفات أقرب ما تكون إلي «التقاليع «أو» «الموضات» أو إن شئت قلت عنها البدع، يتحمس لها الفرسان، ويتغني بذكرها الركبان، ويتردد اسمها علي كل لسان، كما يقول الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم في كتاب «البنية».

فهي بدع تجتاح عقول البشر بعد أن منّ الله تعالي عليها بالدين القيِّم «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»[1] الذي أرسله الله تعالي ليظهره علي الدين كله ولو كره الكافرون والمشركون والملاحدة والعلمانيون أصحاب البدع.

ومازلنا مع بدع الغرب وسخافاته الفلسفية نمضي لكي نلقي عليها الضوء فنتعلم منها ما ينفعنا ونتجنب ما يضرنا خاصة فيما يخص عقائدنا الراسخة وثوابتنا التي لا نساوم عليها، «كل نفس بما كسبت رهينة»[2] و «كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً.. اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»[3].

أولاً: معني البنيوية: لغة واصطلاحا

البنية في اللغة العربية تنطوي علي دلالة معمارية ترتد بها إلي الفعل الثلاثي: «بني، يبني، بناءً، وبناية، وبنية «وقد تكون» بنية «الشيء- في العربية

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

(٢) سورة المدثر، الآية ٣٨.

(٣) سورة الإسراء، الآيتين ١٣ - ١٤.

– هي «تكوين»، ولكن الكلمة قد تعني أيضاً «الكيفية التي شيّد علي نحوها هذا البناء أو ذاك». ومن هنا فإننا نتحدث عن «بنية المجتمع»، أو «بنية الشخصية» أو «بنية اللغة»... إلخ. وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين «المعني» و «المبني» فإنهم كانوا يعنون بكلمة «مبني» ما يعنيه اليوم علماء اللغة بكلمة «بنية»[1].

أما البنية من حيث الإصطلاح فتعني Structure أي أسلوب، ثابت نسبياً، لترتيب عناصر المنظومة. وهي ما تكون عليه «أجزاء» الكل، مادية أو معنوية بحيث تتضامن فيما بينها لتكون «كلاً» قائماً بذاته. كما تعني أيضاً جانب الثبات والاستقرار، الذيّ بفضله يحافظ الموضوع علي كيفيته أثناء تغير الظروف الداخلية أو الخارجية. فالمنظومة تبقي ما بقيت البنية، وتهلك، أو تتغير جوهرياً، حين تنحل البنية أو تتغير أو تتبدل، وتشكل روابط الموضوع الداخلية والخارجية المقدم الرئيس لتركيبة البنيوي، ولها بعد معرفي، له أهمية خاصة في إطار المدخل المنظومي، والبنيوية، والتحليل البنوي للوظيفة[2].

أما «البنيوية» أو «البنيانية» أو «البنائية» Structuralism من اللفظ اللاتيني Structura بمعني بنية أو تركيب، وهي اتجاه منهجي، يسود في عدد من العلوم الإنسانية مثل فقه اللغة، والنقد الأدبي، والاثنوجرافيا، وعلم النفس، والتاريخ وغيرها.

ويرتبط ظهور مفهوم البنيائية في علم اللغة باسم لويس التوسير، وكلود ليفي ستروس أو شتراوس. وميشيل فوكو، وجان لاكان. فمن دراسة ما قبل وجود الهنود الحمر بأمريكا الجنوبية حاول ليفي شتراوس إبراز البنى الذهنية المتشابهة التي تتحقق في أنساقهم الأسطورية وفي الأنساب، كما في العادات

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٢٩.

(٢) المعجم الفلسفي المختصر، مادة البنية، ص ص ٩٤ – ٩٥.

والمعتقدات. ويري فوكو أن ثمة بني ذهنية ثابتة، مميزة لمختلف العصور في تطور العلم الأوروبي.

وتمايز البنيوية بين تطور الموضوع المعقد وبين عمله أي أدائه لوظيفته ومن هنا ترابط المفهومان.. مفهوم البنية ومفهوم الوظيفة Function حيث يعبران عن الصلة بين تركيب المظومة وأسلوب عملها. أما البنية فهي الأساس الداخلي للوظيفة. ويتجلي هذا الأساس في أسلوب العمل المميز للمنظومة. وهي أكثر ثباتاً واستقراراً بالمقارنة مع جملة الوظائف، فالوظيفة دائماً ما تتبع بنية معينة وهي الحامل لها. لذلك إذا تغيرت الوظيفة - لدي الكائنات البيولوجية مثلاً - تغيرت البنية. ويقوم كلاهما - البنية والوظيفة - بدور مهم في نظرية المعرفة، وفي منهجية العلم. ويقوم المنهج الوظيفي بدور مهم أيضاً في السيبرنطيقا - التفسير - والفيزياء والبيولوجيا.

وقد أتاح التمايز بين تطور الموضوع وعمله وطرح مشكلات مهمة وحلها في عدد من العلوم الإنسانية مثل الاجتماع وعلم النفس والتاريخ وغيرها، كما ساعد علي دخول المناهج الرياضية إليها - خاصة الإحصاء - طرح مسألة وضع منظومة من المناهج للمعرفة العلمية الطبيعية والاجتماعية. لقد أراد أنصار البنيوية جعلها مذهب فلسفي له تقاليد الفلسفة ومنهجها، ولكننا نري صعوبة هذا الحماس وتحقيقه علي أرض الواقع خاصة وأن البينوية ليست بنيوية واحدة - كما سنري - بل بنيويات متعددة وهو نفس الاتجاه في الوجودية وإلي حد بعيد في البرجماتية[1].

إذاً فالبنيوية اتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلي تفسير الظواهر الإنسانية المختلفة بردها إلي «كلٍ منظم» وهو معني قريب من نزعة الجشطلت Gestalt في علم النفس التي تري أن إدراك الأشياء إنما ينصب علي «الكل» وليس علي العناصر أو الأجزاء المكّونة له، وتلك هي النزعة الكلية للبنيوية Totality.

---

(١) نفس المرجع، مادة البنيوية والبنية والوظيفية، ص ص ٩٥ - ٩٦.

ولتوضيح المعني السابق نسوق المثال الآتي الذي أورده كلير أمدار:

إن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيرها أو تفتيتها إلي قطع صغيرة، وإنما يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن بعض، وكذلك نفعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف أو نتعرف علي استخدام كل عنصر (جزء) وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للإنتقال أو الاتصال، وهذه الوظيفة هي التي تسيطر علي ترابط جميع العناصر المكّونة للكل أي البناء.

والبنية هي نسق من التحولات، له قوانينه الخاصة باعتباره نسقاً (في مقابل الخصائص المميزة للعناصر)، علماً بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائماً ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به تلك التحولات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق، أو أن تهيب بأية عناصر أخري تكون خارجة عنه»[1].

وتتسم البنيوية بخصائص ثلاث هي: الكلية، والتحولات، والتنظيم الذاتي. أما الكلية فقد أشرت إليها في الفقرتين السابقتين، وأما التحولات Transformations، فهي «المجاميع الكلية» التي تنطوي علي ميكانيكية ذاتية تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة (الداخلية) التي تحدث داخل «النسق» أو «المنظومة» وتخضع في ذات الوقت لقوانين البنية الداخلية.

وأما التنظيم الذاتي Auto regularity فيقصد به قدرة «البنيات أو البنيويات» علي تنظيم نفسها بنفسها، مما يحفظ لها وحدتها، ويكفل لها البقاء ويحقق لها ضرباً من «الإنغلاق الذاتي»، «والمهم أن عملية التنظيم الذاتي لابد من أن تتجلي علي شكل «إيقاعات» و «تنظيمات» و «عمليات»، وهذه كلها عبارة عن «آليات بنيوية» تضمن ضرباً من الاستمرار أو المحافظة علي الذات»[2].

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص ٣٠.

(٢) نفس المرجع، ص ٣١.

ثانياً: قصة ولادة البنيوية وروادها الأوائل

نشرت مجلة أدبية فرنسية في سنة ١٩٦٦ وسماً كاريكاتورياً، أعيد نشره كثيراً بعد ذلك، يصور أربعة من المفكرين وهم: كلود ليفي - شتراوس أو ستروس ورولان بارت وميشيل فوكو وجاك لاكان، جالسين علي الأرض تحت بعض الأشجار المدارية وهم يرتدون التنانير (الجيبات) والخلاخل التي أعتدنا رؤيتها في الصور الكاريكاتورية التي تصور المتوحشين (وكان غندور المجموعة هو الدكتور لكان، ظهر في الرسم وهو يرتدي رابطة عنق علي شكل وردة، ولم يكن هذا الرسم بحاجة إلي تعليق، ولكنه عرف بعد نشره بعنوان «حفلة غداء البنيويين» رغم أن الرسم لا يظهر الأشخاص الأربعة وهم يأكلون، بل يصورهم وهم يتكلمون، وهو الأمر الذي يدل عليهم بشكل أفضل[1].

وهي أحد المناهج أو الأفكار الفلسفية التي سادت في القارة الأوروبية في فترة ما بعد الحرب The post-war period . وقد قام فرديناند دي سوسور Ferdinand de Saussure عالم اللغة السويسري، بتطوير المنهج اللغوي البنيوي في وقت مبكر من القرن العشرين، وظلت دراساته لا تلقي الاهتمام الكافي حتي الستينيات من القرن العشرين حيث بدأت البنيوية تأخذ شكلاً فكرياً، وتحتل مكانتها في الفكر الأوروبي بين الأفكار الأخري التي كانت سائدة هناك مثل الوجودية Existentialism ، ومذهب الظواهر Phenomenology والماركسية (الإنسانية) (Humanist) Marxism ، وكان ذلك بفضل أعمال مجموعة من المفكرين الفرنسيين - أصحاب البدع الفكرية في أوروبا منذ عصر النهضة وحتي الآن - أمثال رولان بارت Roland Barthes ولويس (لوي) ألتوسير Louis Althusser وميشيل فوكو Michel Foucault وجاك لاكان Jacques La-

(١) جون ستروك، مقدمة كتاب «البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلي دريدا، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد ٢٠٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤١٦ هـ - فبراير ١٩٩٦، ص ٧.

can وكلود ليفي شتراوس Claude Lévi Strauss مما وضع البنيوية علي خريطة الفكر(*)(۱). وجعلوا من البنيوية منهجاً أو مشروعاً علمياً وأرادوا تطبيقه علي الإنسان ومعرفتنا بهذا الإنسان.

قام هؤلاء المفكرون بتطوير نظرية دي سوسور في البناءات اللغوية المجردة وطوروها إلي ما عرف باسم علم العلامات A science of signs يعتمد علي الكلام Parole، وكان دي سوسور قد مايز أولاً بين اللغة Lan-guage وبين الكلام Parole، فاللغة هي النظام النظري أو الإطار النظري للغة من اللغات أو بنيتها، أي أنها مجموعة القواعد التي ينبغي علي متكلمي تلك اللغة أن يلتزموا بها إذا أرادوا الاتصال فيما بينهم، أما الكلام فهو الاستخدام اليومي لذلك النظام من قبل المتكلمين الأفراد. وهو نفس المجهود العلمي الذي قام به نوام (ناعوم) تشومسكي فمايز بين الكفاءة اللغوية Competence وبين الممارسة اللغوية Performance، ويعنيان النظرية والتطبيق(۲).

وأخيراً مايّز دي سوسور بين محوري البحث المتزامن Synchronic والمتتابع Diachronic، وكان دي سوسور يحبذ محور الدراسة الأولي أي دراسة اللغة بوصفها ظاهرة متزامنة وهو يختلف عمن سبقوه الذين انكبوا علي الدراسات التي تتناول اللغة باعتبارها ظاهرة متتابعة، إلا أنهم أهملوا اكتشاف البنية الكلية لأي لغة من اللغات وذلك عن طريق إيقافها عند لحظة من اللحظات للنظر في المبادئ التي تعمل بموجبها من أجل فهمها بشكل أسهل وأفضل(۳).

وظلت كتابات دي سوسور دون أن يلتفت إليها كثير من المفكرين خاصة

(*) Put structuralism on the intellectual map.

(1) Kearney, Richard, Structuralism, in: The concise Encyclopedia of Western philosophy and philosophers, p. 310.

(۲) جون ستروك، المقدمة، ص ١٦.

(۳) نفس المرجع، ص ١٧.

وأنه عاش من عام ١٨٥٧ وحتي ١٩١٣ حتي جاءت الأعمال البنيوية الحديثة مستندة علي أعمال دي سوسور النظرية الخاصة باللغة الطبيعية أو الإنسانية، وهم جماعة البنيوية الفرنسية بلد الموضات في الأفكار والأزياء وغيرها.

وتقوم اللغة بدور فعّال مهم في فكر بارت وفوكو ودريدا ولاكان وأيضاً في أنثروبولوجية ليفي ستروس التي قامت علي البنيوية والتزم بها منهجاً يتبعه لجعل المعطيات التجريبية حول مؤسسات القرابة والطوطمية والأسطورة أقرب إلي الفهم من أي وقت مضي.

أما بقية رواد البنيوية الأوائل فهم: بارت الذي ربط بين منهج البنيوية وبين الدراسات الأدبية. واحتج ميشيل فوكو علي وصفه بالبنيوي لأنه يفضل التحرك بحرية بين أشكال المعرفة والسلطة للبحث. وهذا هو لاكان الذي كان يفضل أن يتبعه الناس ولا يتبع هو أحد حاول تقديم فرويد من جديد. ودريدا الذي التحق بركب البنيوية متأخراً فارتبط اسمه بحركة «ما بعد البنيوية».

وسوف ألقي الضوء علي كل فارس من فرسان البنيوية لكي أبين اسهاماته في هذا الاتجاه أو ذاك.

ثالثاً: ليفي ستروس والبنيوية الأنثروبولوجية

١- حياة ليفي ستروس ومصنفاته

ولد ليفي ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا لأبوين يهوديين وكان والده رساماً درس في كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل علي ليسانس في الفلسفة - علي الرغم من كراهيته لها ونفوره منها - اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ وحتي سنة ١٩٣٤ . عين أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة ساوبولو بالبرازيل من سنة ١٩٣٤ وحتي سنة ١٩٣٧ .

استغل ستروس وجوده بالبرازيل وحصل علي منحة من فرنسا قام خلالها بدراسة ميدانية أسفرت عن مقال (دراسة) من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ثم تنازل عن منصبه في جامعة ساوبولو ليستكمل دراساته الميدانية في البرازيل. أدي الخدمة العسكرية في فرنسا

عام ١٩٣٩/١٩٤٠ . وفي سنة ١٩٤١ احتل منصباً في مدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك. ثم عين مستشاراً ثقافياً لفرنسا في الولايات المتحدة من سنة ١٩٤٦ وحتي ١٩٤٨ . ثم عاد إلي فرنسا ليشغل منصب مدير معمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية Social Anthropology بجامعة باريس، ثم كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة فرنسا College de France سنة ١٩٥٩ . وكافأه المركز القومي للبحث العلمي بمنحه الميدالية الذهبية وهي أعلي ميدالية علمية في فرنسا. وبالإضافة إلي كل ما سبق فقد كان ستروس يتمتع بموهبة موسيقية مرموقة(١).

وقد ترك ليفي ستروس مجموعة من المصنفات هي:

- البناءات الأولية للقرابة (١٩٤٩)

Les structures élémentaires de la parenté

- الجنس البشري والتاريخ (١٩٥٢) Race et Histoire
- أحزان مدارية (١٩٥٥) Tristes Tropiques
- الأنثروبولوجيا البنائية (البنيوية) (١٩٥٨) Anthropologie Structurale
- أحاديث (مع جورج شاربونييه - ١٩٦١) Conversations...
- الطوطمية اليوم (١٩٦٢) Le Totémisme Aujourd'hui
- الفكر الفطري (١٩٦٢) La Pensée sauvage
- النيء والمطبوخ (١٩٦٤) (أساطير ١) Le Cru et le Cuit
- من العسل إلي الرماد (١٩٦٧) (أساطير ٢) Du miel aux cendres

---

(١) د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ص ٢٣-٢٤.

ويعتبر الأستاذ الدكتور عبد الوهاب جعفر من الرواد الأوائل الذين كتبوا عن البنيوية الأنثروبولوجية والفلسفية وتعريف القارئ العربي بها مبكراً، ولكنه لم يحظ بالتوقير والاهتمام اللازمين لمثله وغيره من الأساتذة الرواد في المجالات المختلفة في مصر.

- أصل عادات المائدة (١٩٦٨) (أساطير ٣)

L'Origine des maniéres de table.

- الإنسان العاري (١٩٧١) (أساطير ٤) L' homme nu

- مقدمة (مدخل) لأعمال مارسيل موس (١٩٥٠)

Introduction a L'oeuvre de Marcel Mauss.

(Sociologie et Anthropologie de Mauss).

- إجابات (ردود) علي بعض التساؤلات (١٩٦٣)

Réponses a quélques questions

- الأنثروبولوجيا البنائية اثنين Anthropologie structural deux

- صوت الأقنعة (صدر في جنيف عام (١٩٧٥) La voie des masques

٢- ملهمات ليفي ستروس الثلاث

يصف ليفي ستروس في كتابه «أحزان مدارية» كلا من الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي بأنها ملهماته الثلاث، وهي العلوم الأثيرة لديه والتي لها الفضل في الايحاء له بمباديء مهمة في المنهج.

أ - الجيولوجيا:

أوحت دراسة الجيولوجيا التي تهتم بالبحث في أغوار الماضي السحيق للحفريات والصخور فضلاً عما يجب أن يتمتع به الباحث من الملاحظة الباطنية بمبدأين أساسيين في المنهج هما:

- يجب أن تتركز الملاحظة علي حالة واحدة معطاة يقوم خلالها الباحث بالتحليل العميق، بعكس المنهج المقارن الذي يضاعف الحالة لكي تتسع القاعدة الاستقرائية وصولاً للقانون العام.
- من خصائص الجيولوجيا التي بهرت ليفي ستروس البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور والحفريات مما يتضاءل معه فكرة الزمن علي مستوي الإنسان.

وفي هذا يقول ليفي ستروس في كتابه «أحزان مدارية».

«أشعر بأني مغمور بمعقولية كثيفة، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة والأمكنة.. فالزمن سلسلة حلقاتها البشر، تعبر القرون، وهي بهذا لا تمثل سوي إنسان واحد لا يتقدم أبداً»[1].

ب- نظرية التحليل النفسي:

تعلم ليفي ستروس من نظرية التحليل النفسي إدخال اللاشعور في أبحاثه حتي غدا حجر الزاوية في أبحاثه كلها. والحقيقة أن اللاشعور في تحوله إلي الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدي لأنه يقطع علاقته بدوافع الغريزة ويصبح لا شعور كنطي كما لاحظ بول ريكور Paul Ricoeur في كتابه «البناء والتفسير» Structure et Hermeneutique . وتعلم أيضاً من نظرية التحليل النفسي أن يقابل بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrationnel ، وبين العقلي والوحداني Intellectuel et affectif ، وبين المنطقي والسابق علي المنطق Logique et Prelogique (بلغة لوسيان ليفي برول) «فالعمليات التي يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل، والسلوك الذي يظهر وكأنه نشأ عن الهوي، والظواهر «اللامنطقية»، هي نفسها الأكثر مغزي. وهكذا يكتشف ليفي ستروس في قلب المعقول ذاته مقولة أخري أكثر أهمية وأكثر خصوبة هي مقولة المغزي»[2].

جـ- الماركسية:

تعلم ليفي ستروس من الماركسية قراءة الواقع Real - Reel ابتداء من

---

(1) Levi-Strauss, Claude, Tristes Tropiques, Plon, 1955, p. 43.

في كتاب: د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا، ص ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) انظر: * د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا، ص ٢٨ .

* Levi-Strauss, Tristes Tropiques, p. 59.

* Ricoeur, Paul, Structure et herméneutique, in: Esprit, Nov. 1963, p. 600.

مستوي مذهبي يرفض الشعور باعتباره العدو المستتر لعلوم الإنسان. والواقع الذي يقصده ليفي ستروس هو واقع مجرد أصبح موضوعاً للعمل، مما جعل تركيب النماذج هو مجال البحث الأساسي للإثنولوجي.

ولقد اكتشف ليفي ستروس أهمية الماركسية عندما قرأ ماركس لأول مرة وهو في سن السادسة عشرة ووجد أن هناك تشابهاً يجمع موقف الماركسية من الواقع مع الجيولوجيا مع نظرية التحليل النفسي.

فقد كشف ماركس من الأنموذج الباطن الذي يحكم تنظيم الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالي – وهو النظام الرأسمالي الإنجليزي – خاصة تنظيم شكل الإنتاج الرأسمالي وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التي يتطلبها هذا الشكل. كما أن ماركس أدرك من أبحاثه أن العلوم الاجتماعية ليست أكثر اعتماداً علي الواقع من اعتماد الفيزياء علي الإدراكات الحسيّة[١].

واتفقت العلوم الثلاثة: الجيولوجيا وعلم النفس ممثلاً في نظرية التحليل النفسي والماركسية علي مناقشة العلاقة بين المحسوس والمعقول وإيجاد نوع من العقلانية الفوقية حتي يتواءم الحسيّ مع ما هو عقلي دون أن يضحي بخصائصه[٢].

٢- أهمية علم اللغة في بنيونة ليفي ستروس

وهناك ملهم آخر لليفي ستروس لا يقل أهمية عن الملهمات السابقة إن لم يزد عنها، فقد انبهر ليفي ستروس بدراسات فرديناند دي سوسور اللغوية الذي اقتبس من دي سوسور فرضه القائل: رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها، إلا إنه يمكن القول بأن تصوراتنا هي التي توجد الأشياء[٣].

---

(١) د. محمد مجدي الجزيري، نظريات فلسفية معاصرة، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، ١٩٨٤، ص ص ١٦ – ١٧.

عن: Levi - Strauss, Tristes Tropiques, p. 57.

(2) Ibid., p. 62.

(3) De saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, p. 23.

وجعل هذا الفرض مبدأ وليس فرضاً حتي قال في كتابه «الفكر الفطري» La pensée sauvage «إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلي تركيب الموضوع».

وتدين العلوم الإنسانية بالفضل لعلم اللغة العام Linguistique general في تقدمها وتجددها، وركز علم اللغة البنائي في أبحاثه علي تنظيم الجماعات الإنسانية لأن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل «فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية، حتي أن ما عداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء، جميعها لابد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلي تبادل لغوي. ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية»[1].

هذا المثال الذي استخدمه ليفي ستروس الخاص بتقاليد الزواج ونظم القرابة الذي يعتبر نوعاً من اللغة أو مجموعة من الإجراءات التي تسمح بإقامة نوع من أنواع الاتصال بين الأفراد والجماعات، استطاع ستروس أن يتوصل إليه عن طريق ما يأتي:

أ - استخدم مجازين مرسلين اختزل في أولهما عادات الزواج ونظم القرابة إلي تداول النساء واختزل في ثانيهما اللغة إلي تداول الكلمات.

ب- استخدم مجازاً مرسلاً اختزال فيه النوع إلي الفصيلة Species for Genus (الجنس)، وجعل كل أنواع التداول معادلة لنوع خاص منه، وهو الاتصال.

جـ- باستخدام مجاز آخر شبيه جعل فيه الاتصال معادلاً لنوع خاص منه هو الاتصال اللغوي.. اللغة بوصفها صنفاً عاماً مجرداً[2].

---

(١) د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية..، ص ٣٠.
عن: Grand Larousse Encyclopédique, p. 814.

(٢) دان سبيرير، كلود ليفي ستروس، في: البنيوية وما بعدها، ص ٣٥.

٤- من اللغويات إلي الأنثروبولوجيا

قام ليفي ستروس بنقل مبادئ علم اللغويات إلي علم الأنثروبولوجيا وهذه المبادئ هي [١]:

أ - لابد أن تكون المعطيات العلمية - موضوع الدراسة - ذات تجانس داخلي واستقلال ذاتي عما هو خارجها.

ب- إن البحث عن العناصر البسيطة لا يقوم إلا بدور ثانوي في أبحاث ليفي ستروس الأنثروبولوجية.. فهناك أشياء لا تقبل تحليلها إلي «عناصر بسيطة» كما أن البحث عن العناصر البسيطة ليس هو أفضل السبل.

جـ- يفضل البنيوي وصف العلاقات الجدلية Paradigmatic والتركيبية Syntagmatic.

د - أضاف ليفي ستروس مبدأ آخر يدّعي فيه أن البني المتصلة بعضها ببعض يجب أن تكون تحولات شكلية عن بعضها البعض وأن القواعد التي تتحكم بهذه التحولات تعتبر أعم وأشد تجريداً من التحليل.

وقام ليفي ستروس بتطبيق هذه المبادئ علي دراساته الأنثروبولوجية ولنأخذ مثالين علي هذا أحدهما يتعلق بنظم القرابة والآخر بالظاهرة الطوطمية.

رأي ليفي ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة. بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجنسين، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الالتقاء.

فكل ما هو عام يمكن إرجاعه إلي الطبيعة ويتميز في ذات الوقت بالتلقائية، وكل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينتسب إلي الثقافة ويتميز بالنسبية والجزئية، وهنا تبدو مفارقة Paradox غريبة تتمثل في أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي)، تنتسب إلي الثقافة وفي نفس الوقت

---

(١) نفس المصدر، ص ص ٦٨ - ٦٩.

تتصف بالعمومية Universality هذه القاعدة هي: منع الاتصال بالمحارم ويفسرها ليفي ستروس بالمقايضة، إن المقايضة هي التي تفسر المنع ويفسره بهذه العبارة:

«إن المرأة التي ترفض لك، هي ترفض لأنها مقدمة لأخر... ففي الوقت الذي لا أسمح فيه لنفسي بالإقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر، سيكون هناك في مكان ما رجل يتنازل عن امرأة لكي تكون بالتالي صالحة لي»[١].

وينتقل ليفي ستروس من المقايضة Échange إلي المبادلة Reciprocite باعتبارها الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية، ومن المبادلة تنتقل إلي البناء اللاشعوري الذي يسعي إليه ليفي ستروس من كل هذا السعي تطبيقاً لنظرية التحليل النفسي والتي تعد حجر الزاوية في أبحاثه كما ذكرت.

ومن هنا فإن نسق القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة «إنه لا يرد إلي روابط موضوعية للدم بين الأفراد، وإنما يوجد في ذهن الأفراد فقط».

ويذهب إيفون سيموني Yvon simonis إلي أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلي اللغة بل إنه يردها إلي شروط التفكير الرمزي[٢].

ويوجز ليفي ستروس رأيه في كتاب «البني الأولية للقرابة» بقوله:

«ما البني الذهنية التي أشرنا لها والتي يمكن إثبات عموميتها؟ يبدو لنا أنها ثلاث: ضرورة القاعدة بوصفها قاعدة، فكرة التبادل باعتبارها أشد أشكال إزالة التعارض بين الذات والآخرين مباشرة، وأخيراً الطبيعة الركيبية للهدية،

---

(1) Levi - Strauss, structures élémentaires de la parenté, pp. 64-65.

وفي كتاب د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية...، ص ٥٩.

(2) Simonis, Yvon, Levi - Strauss ou la "Passion de l'inceste", Aubier - Montagne, 1968, p. 31. (عاطفة الاتصال بالمحارم).

أي أن الانتقال المتفق عليه للشيء الثمين من فرد إلي آخر يجعل هذين الفردين شريكين ويضيف صفة جديدة للشيء المنقول»[1].

فالهدية Le don لها صفة تركيبية علي اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعاً من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدي له، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلي الشيء المهدي[2].

أما صفة الطوطمية Le totemisme فقد ظلت مغلقة علي نفسها، وصعبة الفهم والتفسير حتي احتوتها البنيوية في نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل.

وكان خطأ الإثنولوجيون اللامنطقي هو توحيدهم بين ظاهرتين تحت نفس التسمية.

أ - المطابقة Identification بين كائنات إنسانية وأخري حيوانية أو نباتية.

ب- تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بألفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات).

لذلك اقترح ليفي ستروس منهجاً تحليلياً لحل هذه الإشكالية وإصلاح هذا الخطأ يتمثل فيما يأتي[3]:

أ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين.

ب- عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين.

جـ- يصبح هذا الجدول موضوعاً للتحليل، وهنا تظهر صلات ضرورية، يتضح منها أن الظاهرة التجريبية موضوع الدراسة ليست سوي تركيب ممكن بين تركيبات أخري ممكنة.

وكان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الإنسانية، وكان كل عضو في المجتمع يطبق دلالات الأصناف

---

(١) دان سبيرير، كلود ليفي ستروس، ص ٦٦.

(2) Levi - Strauss, Op. Cit., [. 108.

(٣) د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية، ص ص ٦٤ - ٦٥.

الحيوانية المختلفة علي التصنيفات الاجتماعية للكائنات الإنسانية. ولم يكشف ليفي ستروس في كتاب «الطوطمية اليوم» أن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية بين الفكر وبين الواقع[1].

٥- دراسة الأساطير:

قام ليفي ستروس بدراسات مهمة عن الأساطير، مطبقاً عليها المنهج البنيوي. ويري ليفي ستروس أنه لا سبيل إلي فهم الأساطير إلا بوصفها «لغة، أو لغات رمزية تمثل نظاماً متسقاً من التقابلات المزدوجة».

أما المحور الأساسي الذي أدار ليفي ستروس عليه دراساته فهو العقل البشري الواحد، وأن التفكير الأسطوري ليس تفكيراً سابقاً علي المنطق كما أدعي ذلك لوسيان ليفي برول في كتاباته عن المجتمعات البدائية، بل هو تفكير منطقي علي مستوي المحسوس، فهو تفكير تصنيفي يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية مثل النيىء والمطبوخ، الطازج والفاسد، المبلل والمحروق.. إلخ[2].

والأساطير تدل عند ليفي ستروس علي الروح (أو العقل) الروح التي أنشأتها مستعينة في ذلك بالعالم باعتبارها هي جزء من هذا العالم. كذلك تخضع الأساطير للانتقال من شخص إلي آخر، ومن جيل إلي آخر بالرواية الشفهية، وهم يتجاهلون في سردها كل عوامل التحديد باستثناء القيود الفكرية، فهي تعطينا نظرة بالغة النفاذ في طليعة العمل العفوي للذهن البشري.

وقد درس ليفي ستروي أكثر من ٨٠٠ أسطورة من أساطير هنود أمريكا وكماً كبيراً آخر من المعلومات الإثنوجرافية في كتاب مقدمة لعلم الأساطير،

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٨.

(٢) د. محمد مهران، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ١٤٣.

وقام بدراسة كل أسطورة من حيث علاقتها بكثير غيرها من الأساطير. فهي لا محالة تتصل ببعضها البعض بشكل أوثق مما لم يخطر علي بال أحد من الباحثين ولا حتي عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي بول ريدن Paul Radin(١).

وتنشأ من خلال تلك الأساطير صورة للعالم رسمت معالمها مقدمات بناء علي الروح التي تدل عليها. أي أن المعني عند «ليفي ستروس» باطني في الإنسان، لا العكس، إذ لم يكن لفكرة «المعني» أي معني قبل ظهور الإنسان. والفكرة تزول بزوال الإنسان.

وعلي الرغم من أن الأساطير من بنات أفكار العقل البشري الذي يعشق المعقولية ويهوي الإنسجام، إلا أن الأساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم، علي اعتبار أن الصورة مسجلة منذ البداية في صميم التكوين المعماري للعقل البشري(٢).

٦- العلم والفلسفة

يقول ليفي ستروس في الفصل الأخير من كتاب «الإنسان العاري»:

«إنني أرفض مقدماً أي تفسير لموقفي يأتي من قبل الفلاسفة... ذلك لأنه ليس لديّ فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها، اللهم إلا بعض المعتقدات البسيطة ساقني إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال. وعلي الرغم من محاولة استغلال أبحاثي لصالح تفسيرات فلسفية، فإني سأقتصر علي القول بأنها علي أحسن الفروض لا يمكن أن تساهم إلا في التخلي عما يسمونه اليوم الفلسفة»(٣).

وعلي الرغم من دراسة ليفي ستروس للفلسفة وحصوله علي درجة الليسانس من جامعة السربون إلا إنه اعتبرها لغواً وتمرينات كلامية Exercices verbaux تقوم علي فن العب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير وعلينا أن نأخذ بالمنهج

---

(١) دان سبيرير، كلود ليفي ستروس، ص ٥٠.

(٢) د. محمد مهران، مدخل إلي دراسة الفلسفة المعاصرة، ص ١٤٦.

(3) Levi-Strauss, Claude, L'homme nu, plon, Paris, 1971, p. 270.

العلمي (الاستقرائي) الذي يقوم علي الأخذ بالنظريات العلمية كنقطة بداية نصل منها إلي طريقة تمكننا من التغلب التدريجي علي المتناقضات. كما إنه يهاجم مذهب الظواهر الذي عرضته في الفصل الثاني من هذا الكتاب[1].

لقد كان موقف ليفي ستروس من الفلسفة موقفاً فيه كثير من الجفاء وكان يهاجم الفلاسفة الذين يتحدثون عن كل شيء وفي كل مناسبة. وعلي الرغم من ذلك كان موقفه من العلم ومن الفلسفة موقف المتأرجح بينهما، فهو يري أن العلم يوجد المعرفة إبتداء من موضوع حقيقي بمعني أن العلم يؤدي إلي المعرفة في نطاق أيديولوجي محدد.

إذاً فليفي ستروس يتأرجح بين العلم والفلسفة في أحاديثه وندواته خاصة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلي مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس الإنسانية وبناءاتها.. وفي كتاباته يظهر بعض الاهتمامات الفلسفية، كما أنه طبق تفسيراته التأملية في طبيعة التاريخ، فضلاً عن وضعه لجميع مؤلفاته وأبحاثه داخل نسق والنسق فلسفي ثم إنه أدخل «الأنا» في خاتمة المجموعة الميثولوجية.

إن ليفي ستروس يفضل أن يكون عالما لا فيلسوفاً، لذلك رفض الفلسفة كما رفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة، وإن كان يذكر اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع في كتابيه: «التفكير الفطري» و «الإنسان العاري» نظراً للعلاقة الخاصة التي ربطت بينهما.

يتضح لنا مما سبق أن البنيوية عند كلود ليفي ستروس نوع من الإبستمولوجيا أو النظريات النقدية لكنها ليست «نظرية» أو «مجردة» فالبنية لديه ليست «واقعا» «تجريبياً» بل واقعاً يقع أو يكمن وراء المعطيات المباشرة، ويقترب ستروس هنا من «أفلاطون» و «كنط».

البنية لدي ستروس ذات طبيعة لاشعورية رمزية تمكّن من رد الكثرة

(1) Levi-Strauss, tristes Tropiques, pp. 54-55, 60.

Plurality من المظاهر إلي «أنساق» تكشف عن معني أضفاه الإنسان عليها عبر حياته المعاشة. ومقارنة هذه الأنساق أو البني الفوقية Ultra ستكشف عن نظام صارم يحكمها، نظام بقي مجهولاً ربما حتي الآن.

وقد استندت بنيوية ستروس إلي التمايز بين المظهر والبنية أو بين الصورة والمضمون. وتكمن أصالة هذا التمايز في الطريقة التي تصور بها العلاقة القائمة بين الصورة والمضمون ومن هنا تصير البنيوية نظرية في المعرفة ارتبطت لدي ليفي ستروس بالأنثروبولوجيا وباللغة، ولدي فوكو بنظرية المعرفة والسلطة.

بهذا المنهج مضي ستروس يحطم التقابلات أو الثنائيات Dualism بين السحر والعلم، فكل منهما ليس سوي فعالية إنسانية تهدف إلي التصدي للعالم والعمل علي تكوين بنيات. وبينما يستخدم التفكير السحري «بواقي الأحداث» يصنع التفكير العلمي أحداثه الخاصة.

إن رفض ستروس لأولوية التاريخ رفض لأن تكون الصدارة للبعد الزماني علي البعد المكاني، فتصور الأحداث علي أنها متعاقبة متطورة، يوقع الفيلسوف في خطأ تخيل «اتصال» مزعوم يسميه بالتقدم علماً بأن هذا التتابع أو التقدم ناجم أصلاً عن وصفه هو للأحداث وتفسيره لها. وستروس لا يرفض فكرة التقدم ذاتها بقدر ما يرفض مفهوماً معيناً للتقدم وهو عنده طفرات منفصلة وتراكمات لضربات من الحظ السعيد في عملية يناصيب الممكنات – كما يقول الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم – إلا أن التقدم لا يتضمن في رأي ستروس اتصالاً في مجري الأحداث.

إن مفهوم الإنسان لابد أن يموت في عالم البنيوية. وكما بدأ العالم بدون إنسان فسوف ينتهي بدونه أيضاً. فالإنسانية ويقصد بها النزعة الإنسانية لدي الإنسان بوجه عام لم تعمل إلا علي بث الاضطراب في النظام الأصلي. وموت الإنسانية يحمل في طياته إيماناً خفياً بإنسانية جديدة تساعد العالم على التقدم نحو الحياة.

رابعاً: ميشيل فوكو وبنيوية المعرفة

١ - حياة ميشيل فوكو ومصنفاته:

أ - حياته

ولد ميشيل فوكو بمدينة بواتييه Poitiers عام ١٩٢٦، وتوفي بباريس إثر إصابته بمرض الإيدز عام ١٩٨٤، وكانت ظروف ميلاده تشبه إلي حد بعيد ظروف ميلاد «جوستاف فلوبير»، إذ أن والد كل منهما كان طبيباً مشهوراً يريد لابنه أن ينشأ علي شاكلته وأن يقتفي أثره. كما أن لميشيل فوكو أخاً طبيباً أشبع رغبة والده في تحقيق ذاته، وأبعد، من ثم، بطشه عنه، وهو الأمر الذي بذر بذور الكراهية والبغضاء في نفس كل منهما نحو أبيه، ووثق أواصر المحبة ربما عن طريق التعويض، بين كل واحد منهما وبين والدته[1].

نشأ ميشيل فوكو وترعرع في كنف أسرة غنية وفرت له كل ما يحتاجه، علي الرغم من نشأته ضعيفاً ميالاً إلي العزلة والوحدة، وهو يذكرنا بنشأة «الفيلسوف الصغير» Le petit Philosophe رينيه ديكارت، ولكنه كان عكسه في النبوغ والذكاء، فديكارت أظهر نبوغاً منذ الصغر خاصة في الرياضيات، ولكن فوكو رسب مرة عام ١٩٤٥ في مسابقة القبول بـ «مدرسة المعلمين العليا» ثم نجح في المرة الثانية، وأظهر تفوقاً في مواد التاريخ واللغتين اليونانية واللاتينية، ومحاضراته عن هيجل، ثم تغير إعجابه من هيجل إلي ماركس تحت تأثير أستاذه «التوسير»، ثم إلي نيتشه الذي كرس له دراسة متميزة.

قضي فوكو سنوات عصيبة Hard times في مدرسة المعلمين العليا، فلم يكن محباً للتجمعات، وكان يضيق بالآخرين، وكان يذهب إلي أوكار وحانات «المثليين» وهم الشواذ وكان هذا بداية إصابته بمرض الإيدز ووفاته به، وقد اعترف الفرنسيين بالشواذ منذ ثورة الطلبة عام ١٩٦٨ كنوع من الأسلوب

---

(١) د. محمد علي الكردي، وجوه وقضايا فلسفية، دار المستقبل، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ٤٨. عن: Eriben, Didier, Michel Foucault, 1989, flammarion, Paris, pp. 26-37.

الخاص في الحياة. وقد اهتم نتيجة انحرافاته الأخلاقية وانعدام الوازع الديني لديه بدراسة أعمال «فرويد» و «كلوسوفسكي» وجان جينيه وساد.

تعلق بإدموند هوسرل وهيدجر وببعض الأدباء الفرنسيين المعاصرين له أمثال «ألفونس دي فالهنس» و «جان بوفريه».

كان اختماره الفكري عام ١٩٧٠ حينما أطلع علي مؤلفات نيتشه، بعد أن كان معنياً في بداية حياته بالدراسات النفسية والنفسانية احتذاء بمعلمه ومرشده «التوسير». وقد حصل علي دبلومين في علم النفس وعلم النفس الباثولوجي «المرضي» عام ١٩٥٢[1].

وقد ربط فوكو في دراساته بين المفاهيم الفينومينولوجية (الظواهرية) ومناهج علم النفس والتحليل النفسي بسبب تعرف فوكو علي أعمال «باشلار» وكتابات «ميرلو بونتي» و «سارتر» و «لاكان» و «ياسبرز» و هيدجر» و «ميلاني كلين». ثم عين معيداً بكلية آداب جامعة «ليل» Lille عام ١٩٥٢ بشمال فرنسا وتمخضت محاضراته بها عن دراسة له بعنوان «المرض العقلي والشخصية» عام ١٩٥٤، ثم أعدها للنشر تحت عنوان «المرض العقلي وعلم النفس» عام ١٩٦٢.

وفي عام ١٩٥٥ سافر إلي مدينة «أوبسالا» بالسويد حيث رشحه العالم الأنثروبولوجي «دوميزيل» المتخصص في دراسة الأساطير الهندو – أوروبية ليكون محاضراً بـ «معهد الدراسات الرومانية» بنفس المدينة وليشرف علي إدارة الملحقية الثقافية بها، وخلال إقامته بالسويد (١٩٥٥-١٩٥٨) أنهي أطروحته للدكتوراه بعنوان «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» ولكنها لم تلق قبولاً بسبب فخامة الأسلوب وبعدها عن الروح العلمية، خاصة مفاهيم الوضعية والتجريبية التي يقوم عليها العلم في السويد.

ثم سافر إلي مدينة «فارسوفيا» ولكنه طرد منها لسوء سلوكه الشاذ عام

(١) نفس المرجع، ص ص ٥٠ – ٥١.

١٩٥٩ لكي يستقر مؤقتاً في مدينة هامبورج حيث أنهي دراسته التكميلية عن الأنثروبولوجيا عند كنط. حتي عاد إلي فرنسا عام ١٩٦٠.

عين فوكو عام ١٩٦٢ أستاذاً لعلم النفس الباثولوجي بجامعة كليرمون – فران وظل بها حتي عام ١٩٦٦، وقد أظهر عداءه الشديد للشيوعية متأثراً بطرده من مدينة فارسوفيا. ثم عاش في تونس يدرس الفلسفة بها عام ١٩٦٦ حتي عاد إلي فرنسا في خريف ١٩٦٨ بعد نكسة ١٩٦٧ والثورة الطلابية في فرنسا ١٩٦٨، ولم يكن فوكو متعاطفاً مع القضية العربية ومأساة فلسطين التي مازلنا نعيش أبعادها ونحن صامتون صمت الحملان أمام القطط الشرسة من الصهاينة ومن يؤازرهم.

واعترك فوكو مشكلات بلاده فشارك في لجنة إعداد جامعة «فنسان» الجديدة، وإنشائه «جماعة البحث عن السجون» في الثامن من فبراير عام ١٩٧٠ ودفاعه عن المعتقلين السياسيين وإدانته لعمليات التعذيب التي كان يمارسها الجيش الفرنسي ضد المناضلين الجزائريين إبّان حرب التحرير. كما شارك مع بعض الأعوان بتحقيق صحفي في إيران إبان الثورة ضد شاه إيران في سبتمبر ١٩٧٨ ولكن مغامرته هذه انتهت بالفشل، وهكذا ظل يتقلب مع رياح التقلبات السياسية في فرنسا حتي وضع الإيدز نهاية لحياته عام ١٩٨٤م.

ب- مصنفاته

– المرض العقلي والشخصية (١٩٥٤)

Maladie mentale et personnalité, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

– الجنون واللاعقل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (١٩٧٢)

Folie et déraison: Histoire de la folie a l'âge classique, Plon, 1961 et Gallimard, Paris, 1972.

- المرض العقلي وعلم النفس (١٩٦٢)
Maladie mentale et psychologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

- نشأة العيادة (١٩٦٣)
Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

- ريمون روسيل (١٩٦٣)
Raymond Roussel, Gallimard, Paris, 1963.

- الكلمات والأشياء (١٩٦٦)
Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1966.

- أركيولوجيا المعرفة (١٩٦٩)
L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969

- نظام الخطاب (١٩٧١)
L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971.

- هذه ليست غليوناً (١٩٧٣)
Ceci n'est pas une pipe, Fata Morgana, Montpellier, 1973.

- أنا بيير ريفيير، قمت بذبح أمي، وأختي، وأخي: حالة قتل الأقارب في القرن التاسع عشر: مقدمة من ميشيل فوكو (١٩٧٣)
Mor, Pierre Riviére, ayant égorgé ma mére, ma soeur et mon frére: Un cas de parricide au xix^{e} siécle, présenté par M. foucault, Gallimard-Julliard, Paris, 1973.

- المراقبة والعقاب: نشأة السجن (١٩٧٥)
Surveiller et punir: Naissance de la prison, Gallimard, Paris, 1975.

- إرادة المعرفة: تاريخ الجنس (١٩٧٦)

La volonté de savoir, histoire de la sexualité, tome 1, Gallimard, Paris, 1976.

- هركولين بارلين قالت ألكسينا (١٩٧٥)

Herculine Barlin dite Alexina B., Gallimard, Paris, 1975.

- فوضى العائلات (خطاب من أرشيف سجن الباستيل) (١٩٨٢)

Le désordre des familles, lettres de cachet des archives de la Bastille, Gallimard - Julliard, Paris, 1982.

- استخدام الملذات (تاريخ الجنس - ٢) (١٩٨٤)

L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité, tome 2, Gallimard, Paris, 1984.

- الإنشغال بالملذات (تاريخ الجنس - ٣) (١٩٨٤)

Le Souci de soi, histoire de la sexualité, tome 3, Gallimard, Paris, 1984.

- سبعة اقتراحات عن الملاك السابع (١٩٨٦)

Sept Propossur le septieme ange. Fata Morgana, Montpellier, 1986.

- الفكر من الخارج (١٩٨٦)

La pensée du dehors, Fata Morgana, Montpellier, 1986.

- موجز المجالس (١٩٨٩)

Résumé des cours, Julliard, Paris, 1989.

ولميشيل فوكو بعض الأبحاث منها:

- الرد علي دائرة نقاش نظرية المعوفة (١٩٦٨)

Réponse au cercle d'épistémologie, in: Cahiers pour L' analyse, No. 9, 1968.

- نيتشه: جينالوجيا وتاريخ (١٩٧١)

Nietzsche, la généalogie et l'histoire, in: Hommage à Jean Hyppolite, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.

Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique, in le debat, No. 41, 1986.

٢- أركيولوجيا المعرفة

علي الرغم من أن ميشيل فوكو قد تلقي تدريباً جيداً لكي يكون فيلسوفاً إلا أنه عمل في مجالات علم النفس وعلم النفس المرضي Psychopathology وهي موضوعات أول كتبه «المرض العقلي وعلم النفس» Mental and illness psychology (١٩٥٤) قبل أن يقرر العودة إلي الفلسفة، وعلي وجه الخصوص «تاريخ الأفكار» The history of ideas وقرر فوكو الإنسحاب من الماركسية، والبنيوية والفرويدية، وكان دائما ما ينكر أنه بنيوي إلا أن أعماله ومنهجه في هذه الأعمال كان يربطه اكثر وأكثر بالبنيوية والبنيويين [1].

وكان عمل فوكو الرئيس في مجال الفلسفة هو التحليل الواسع النطاق لما كان يسمي بـ «أركيولوجيا المعرفة» عن طريق التحليل التاريخي للخطاب discourse الذي أدي إلي ما نراه في المجتمع الأوروبي الآن، بل والثقافة الغربية بوجه عام، وقد اعترض فوكو نفسه علي استخدام عبارة «التاريخ الحاضر» A history of the present واستبدلها بكلمة أو مصطلح «الأركيولوجيا» Archaeologies [2]. فالمنهج الأركيولوجي هو منهج تعليمي بسيط... يعلم الطالب بأنه لا وجود لشيء وراء النص، غير أن النص

(1) Sim, Stuart, Foucault, in: One Hundred twentieth-century philosophers, p. 58.

(2) Ibid.

وأيضاً: Arac, Janathan (ed). After Foucault Humanistic Knowledge, postmodern challenges, New Brunswick, NJ: Rutgers University press, 1988.

يحتوي بين ثناياه علي معان صامتة تمتلئ بنبع لا ينضب عن الأصل الذي يتعذر البحث عنه في أي مصدر آخر. ففي النص يكمن معني الوجود، لا في الكلمات بكل تأكيد، بل من خلالها كشبكة ينظر إل يما ورائها[١].

ويقصد بها المستوي الذي تصل إليه العلوم قبل استقرارها النهائي في صيغتها الوضعية المقننة، أي مرحلة التقعيد والتنظير (أي وضع القواعد والنظريات)، كما تعني أيضاً «دراسة هذه الأرضية التي تشكل حفرياتها «أرشيف» المعارف في عصر من العصور أو حقبة من الحقب وهي «أركيولوجيا» ليس لمجرد كونها تنقيباً عن العلامات أو الأسس الغائرة للتكوينات الفكرية الظاهرة، وإنما لكونها تبحث عن مستوي سائد أو مهيمن يمكنه تفسير معظم المستويات الأخري كتشكيلات أو تنويعات تتمفصل حول هذا المستوي الرئيس، بينما في «الجيولوجيا» قد تتداخل الطبقات والعصور المختلفة ويصعب، من، ثم، تمييز التكوين الغالب»[٢].

ويصف فوكو الظواهر الثقافية Cultural Phenomenon التي كانت سائدة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بـ «القيد العظيم» The great confinement وأكد علي عدم التواصل الذي يتضمن الإدراك، أي أن العقل كان موجهاً في تلك الفترة توجيها أيديولوجيا مما جعل فوكو يري أن نمو المعرفة في تلك الفترة ارتبط بما يسمي «عبادة العقل» Cult of reason مركزاً عمله علي المنطوقات السلبية التي لم يكن الفلاسفة يفكرون فيها من قبل[٣].

ولقد انطلق فوكو من منطلق منهج الاستبعاد ويقصد بالاستبعاد هنا استبعاد المجتمع للمصابين بالأمراض الخطيرة مثل الجنون والجذام والطاعون وذلك بإيوائهم في مؤسسات خاصة بهم، وفي مستشفيات استحدثت

---

(1) Foucault, M., Histoire de la folie à l'âge classique, p. 602.

(٢) د. محمد علي الكردي، وجوه وقضايا فلسفية، ص ٧٢.

(3) Sim, Stuart, Foucault, p. 58.

خصيصاً من أجل إبعاد الفقراء والمنحرفين والمجانين عن مجتمع المدن. ومعني ذلك أن فوكو كان يري التركيبة الاجتماعية المعاصرة لقيام المجتمع الرأسمالي الناشيء تفترض استبعاد الطبقات «السلبية» التي لا تقوم بدور أساسي في عملية الإنتاج وكذلك في الممارسات المعرفية التي تتكون منها العلوم العقلية ابتداء من ديكارت التي لا يمكن أن تتم إلا باستبعاد كل ضروب المعارف والتصورات اللاعقلية المتوارثة عن العصور الوسطي وعصر النهضة. ومن ثم فقد ربط فوكو الممارسات المعرفية، وما يتمخض عنها من علوم نفسية واجتماعية واقتصادية وغيرها بالتقنيات والتنظيمات التي تبتكرها السلطة لإخضاع الأفراد وتطويعهم لدمجهم في الآلة الإنتاجية الكبري للمجتمع الرأسمالي، لا عزلهم وقمعهم كما كان في العصر الكلاسيكي[١].

وفي مجال المعرفة كثيراً ما يكرر فوكو مصطلح الخطاب[*] Discourse والخطاب مصطلح يجمل فيه فوكو كل أشكال الحياة الثقافية وتصنيفاتها، ومنها فيما يبدو جهوده هو لإخضاع هذه الحياة للنقد[٢]. والتكوينات الخطابية التي أبرزها فوكو في الأركيولوجيا لكي يصفها ويتحللها علي ضوء العلاقات التي تتوزع من خلالها عناصر التحليل، ليست وحدات أو مجالات بسيطة تتحرك في خطية مطردة، بل العكس، إنها تمر بخطوات أو درجات مختلفة يحكمها جدول زمني محدد، هذا الجدول يخضع للترتيب أو التدرج المنطقي الواقعي، أي أننا يمكننا القفز من مرحلة إلي أخري وفقاً لمستويات تدرجها من المستوي الوضعي إلي المستوي الابستمولوجي أو المعرفي، ومنها يدخل التشكيل المعرفي مرحلة العلمية، أما المستوي الأخير فهو مستوي «التقعيد» أو

(١) د. محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ص ١٠-١١.

(*) يرجع أصل الكلمة إلي اللفظ الهندوروبي Kers وصيغته اللاتينية Dis أي باتجاهات مختلفة + Currere أي يركض. (ومعناه يركض باتجاهات مختلفة).

(٢) هيدن وايت، ميشيل فوكو، في البنيوية وما بعدها، ص ١١٤.

«التنظير» Formalisation التي لا يبلغها الخطاب إلا حينما يكتمل بناؤه النظري العام بمسلماته وفروضه وأنماط تحولاته[1].

ويتخذ البحث في أركيولوجيا المعرفة (وعلم آثار المعرفة) مكاناً داخل المجال الذي تظهر فيه وتتشابك مشكلات الكائن الإنساني والشعور Conscience والأصل والذات، بل ومشكلة البناء أيضاً[2]. وفي هذا يقول فوكو.

«إنني لم أزعم في أي مرة بأن الأركيولوجيا علم أو حتي مجرد أساس أو قاعدة لعلم ستتضح معالمه في المستقبل. إن كلمة «أركيولوجيا» إنما تشير فقط إلي خطة لتحليل الأداء اللفظي»[3].

أما استخدام فوكو للفظ «المعرفة» «إبستميه» Episteme فقد كان يقصد به مجموع العلاقات التي تربط بين الممارسات المقالية أو الخطابيه في عصر معين وهي الممارسات التي تؤدي إلي أشكال معرفية وعلوم وأنساق صورية، كما تحدد النمط الذي تظهر به هذه العلوم وتلك الأنساق. وهذا يعني أن «الإبستيميه» ليس سوي المجال الابستمولوجي الذي يضم «مجموع المقولات Categories الموضوعية، أو تلك المبادئ شبه الترنسندنتالية» التي تحدد انفتاح المعارف وانغلاقها. وعلي ذلك، فإن المنهج الأركيولوجي برمته - بمعني ما من المعاني - هو دراسة لإبستميه العصر الواحد»[4].

ويرتبط الخطاب المعرفي عند فوكو بالأسلوب، وقد درس التحليل الأسلوبي بالمعني المألوف للكلمة، في كتاب «ريمون روسيل» (١٩٦٣) الذي تظهر في كتاباته بعض بوادر السريالية. وفيه يبدأ فوكو بدراسة نظرية المجاز

---

(١) د. محمد علي الكردي، نظرية المعرفة...، ص ص ٢٢ -٢٣٧.

(2) Foucault, Archéologie du savoir, pp. 26, 269.

(3) Ibid, p. 250.

عن: د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ١٢١.

وأيضاً: د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص ١٣٧.

(٤) هيدن وايت، ميشيل فوكو، ص ص ١٢٠ - ١٢١.

البلاغية التقليدية فالأسلوب لديه «هو إمكانية قول الشيء نفسه بشكل مختلف تحت إلحاح الحاجة العليا إلي الكلمات المستخدمة، وهي إمكانية خفية بينة في الوقت ذاته.

ومن هنا نتبين مدي اهتمام فوكو في دراساته بوجه عام، ودراسته المعرفية بوجه خاص باللغة، فاللغة تقوم بدور مهم في فكر فوكو وسائر البنيويين ليفي ستروس وبارت ودريدا ولاكان، فهم جميعاً مهووسون باللغة وبقدرتها اللامتناهية علي إيجاد المعني واللغة يمنحها لنا الله تعالي منذ الولادة شفافة ومعبرة عن الأشياء، لأنها كانت تشبه الأشياء، فالأسماء وضعت فوق مسمياتها تماماً كما كتبت القوة في جسم الأسد والملك في نظرة النسر، ولكن هذه الشفافية تبددت بعد الطوفان عقاباً للبشر، وهو قول يذكرنا بالآية الكريمة: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم علي الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين»[1].

واللغة التي يعنيها فوكو ليست لغة الصياغة التي يمكن للرياضيات أن تنوب عنها علي أحسن وجه وأكمله، وإنما هذه اللغة التي تحققت كينونتها وكيفيتها إثر انفصالها عن نظام التصور الكلاسيكي (التقليدي) العام، فأصبحت لا تشكل بالنسبة للإنسان مرآة بقدر ما تمثل وطأة التاريخ وثقل هذه القوة الخارجية التي تفرض عليه حدوده وبداياته، هذه البدايات التي تبرز معها الرغبة والنية وإمكانية الكلام[2].

وما يحدث في اللغة العادية يحدث في لغة الطب لأن لغة الطب هي جزء من لغة عامة تحكم العلاقة بين الكلمات والأشياء (١٩٦٦)، أي معظم المجالات المعرفية والعلمية التي عرفها القرن السابع عشر عبر ما أسماه علماؤه بعلوم اللغة والثروة والتاريخ الطبيعي وما سوف يعرف فيما بعد تحت

---

(١) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٢) د. محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة، ص ٢٧٣.

مسمي اللغويات والاقتصاد السياسي والبيولوجيا. ولقد عُنّي فوكو في كتابه المذكور بإبراز العلاقات التي تنظم هذه العلوم جميعاً، ويردها إلي محور إبستمولوجي واحد أو غالب، وفقاً لمبادئ الأركيولوجيا المعرفية التي ارتضاها فوكو لنفسه مذهباً. ومن ثم، نراه يحدد قيام علوم عصر النهضة علي ضرب من التشابه الجوهري الذي يربط الإنسان، هذا الكون المصغر، Mini or Micro cosmos بالكون الأكبر Macro Cosmos ويرده إليه، كما ترد إلينا المرآة صورتنا[١].

إذاً فموقف فوكو من الدراسات الإنسانية - أي الدراسات التي تعنى بالإنسان - ومن الإنسان ذاته موقفاً متناقضاً، فهو يقول عن الدراسات الإنسانية إنما تضر بالفكر لأنها تصيبه بنوم جديد[٢] (وهل يقصد بالنوم الجديد هو النزعة الإعتقادية الدوجماطيقية.. إنه لا يفصح عن مكنون نفسه).

ويقول عن الإنسان:

«لقد أعمتنا الشواهد القريبة الخاصة بوجود الإنسان لدرجة أن ذاكرتنا قد نسيت العهد الذي وجد فيه العالم بما يشمله من نظام وكائنات إنسانية وغاب فيه الإنسان إننا نفهم ما يحدثه تفكير نيتشه من دويّ هائل وخاصة عندما يقرر أن الإنسان لم يعد شيئاً، وأن تفكيرنا الحالي عن الإنسان وما يسمي بالنزعة الإنسانية إنما يرقدان علي نفي صارخ لوجوده»[٣].

إن «أركيولوجيا المعرفة» شأنها شأن جميع الاتجاهات البنائية، أو البنيوية، لا تتحدث عن الإنسان إبتداء من «الكوجيتو» Cogito (أنا أفكر إذا أنا موجود) بل تتحدث عنه ابتداء من واقع علمي لا يتناقض مع مسلماته.

---

(١) د. محمد علي الكردي، وجوه وقضايا فلسفية، ص ص ٧٥ - ٧٦.

(2) Foucault, M., les mots et les choses, p. 352.

(3) Ibid., p. 333.

فها هو رائد البنيوية الأول يقول:

«في قرننا هذا، حيث شرع الناس في تدمير العديد من صور الحياة، فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ بالأنا، بل إنها تضع العالم قبل الحياة، والحياة قبل الإنسان، واحترام الكائنات الأخري قبل محبة الذات»[1].

واختصاراً للقول، فإن فوكو يقرر أن المعرفة الجديدة التي ظهرت بظهور الإنسان في القرن التاسع عشر، إنما هي بعينها التي سوف تجهز عليه، وسوف يفقد الإنسان القدر الضئيل من «الهوية» هويته هو ذاته بسبب توزعه بين «علم الفيزياء» Physics و «علم الأحياء» Biology. واللغة – وهي أقوي المؤسسات في المجتمع المعاصر تشير – بما لا يدع مجالاً للشك – في نظر ميشيل فوكو – إلي أن الإنسان في طريقه إلي الفناء[2].

لقد كانت «أركيولوجيا المعرفة» فلسفة علمية تقدم للعلم ما يستحقه من فلسفة أو تعطي الفلسفة التي لا تسخر من مقدرات العلوم، وهي تبتعد بذلك عن تأثيرات الفلسفة المثالية بكل ما يترتب عليها في مجال المعرفة. وتحت تأثير علوم حديثة مثل: التحليل النفسي وعلم السلالات، بدأ العقل يخضع لغزو «اللامعقول» ويبدأ يتلاشي. ويقتصر عمل الأركيولوجي علي رصد العناصر المتغيرة التي كوّنت الإبستمية، فهذه الإبستيمية قد تحرر الإنسان ولكنها تحجب عنه العالم والأشياء.

وأما صورة المعرفة التي تتصفُ بها البنيوية والتي تسمي أحياناً بالحداثة فإن يورجن هابرماس Jurgen Habermas يقول بشأنها:

---

(١) د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، ص ٢٩١.

عن: Levi-Strauss, L'origine des maniéres du table, Plon, 1968, p. 422.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٠٩.

عن: Foucault, les mots et les choses, p. 397.

«تتسم صورة المعرفة، الخاصة بالحداثة، بالمفارقة التالية: تقوم الذات العارفة وقد أصبحت ذاتية المرجع، بانتزاع نفسها من أنقاض الميتافيزيقا وذلك حتي تتفرغ، وهي في تمام وعيها بحدود قواها لمشروع يتطلب قوة لا نهائية، ويبرز فوكو كيف يقوم كنط بتحويل مباشر لهذه المفارقة حتي يجعل منها مبدأ لبناء نظريته القبلية في المعرفة، وكيف يفسر علي هذا النحو حدود خاصية المعرفة بغية أن يجعل منها شروطاً قبلية لمعرفة لا يعرف حد لتقدمها أو تطورها ومن ثم تقع الذات بعد أن زادت المتطلبات المرجوة منها عن الحد وتم تجاوز بنيتها التركيبية، في حبائل الأشكال الإنسانية للمعرفة»[1].

٢- السلطة والأخلاق:

يري فوكو أن «الإنسان الغربي» قد احتل مكانته التي هو عليها الآن من خلال ثلاثة محاور رئيسة هي:

أ - قواعد الخطاب الأركيولوجي والوظائف المختلفة المنوطة به، ودور الاستراتيجيات اللامعرفية المؤثرة في توجيهات الفكر الغربي. (علاقات الإنتاج).

ب- عمل هذه الاستراتيجيات اللا معرفية من خلال الممارسات العلمية والمعرفية التاريخية. (أركيولوجيا المعرفة).

جـ- دراسة أنماط المعرفة الجنسية ودورها في تحديد الفلسفة الأخلاقية المكونة لمعالم الشخصية الغربية والتي حددت له عالمه من القيم والمثل والمعاني. (الجنس والسلطة).

وقد أشرت في الصحف السابقة إلي المحورين الأول والثاني ويظل أمامنا المحور الثالث.

---

(1) Habermas, Jurgen, Une fléche dans le temps présent, in critique of pure reason, pp. 471-472, Paris, 1986, p. 798.

في كتاب: د. محمد علي الكردي، نظرية المعرفة والسلطة، ص ٣٧٥.

فإن فوكو يري أن احتلال الذات الإنسانية لمكانتها لا يتم فقط عبر علاقات الإنتاج والعلاقات المعرفية، وإنما يتم كذلك عبر علاقات السلطة. ويختلف مفهوم السلطة Power / Pouvoir عند فوكو عنه عند غيره من الفلاسفة أمثال دوركايم الذي يرد السلطة كاملة إلي نوع من السلطة الضابطة الملزمة، وإنما رأى أن يبدأ بتحديد ألوان السلطة من خلال عمليات الترشيد الجزئية أو اتباع الشكل العقلي البالغ الخصوصية، والتي يمكن استخلاصها من بعض التجارب الاجتماعية والحضارية البالغة الخصوصية، والتي يمكن استخلاصها من بعض التجارب الاجتماعية والحضارية البالغة الدلالة مثل الجنون والجريمة والمرض والجنس فيحدد من خلال هذه التحليلات ومن خلال تحليل الثورة والصراعات وحركات التخلخل معنيان: معني الخضوع والتبعية لنظام الضبط تجاه القوي المهيمنة والمسيطرة، ومعني المحافظة على الهوية وتماسكها عبر عمليات إدراكها والوعي بها[1].

ولكي تخضع الدولة الفرد أو الذات الفردية وتطمس تلقائيتها وحريتها فإنها تحاول أن تملك القوة الهائلة من تقنيات ووسائل دقيقة لتطويع الأفراد وصبغهم بالطابع الشمولي الضروري لإحكام السيطرة عليهم خاصة وأنها ورثت تقنية سلطة الكنيسة القديمة وهي: السلطة الرعوية التي سادت الشرق قديماً وحديثاً وعرفتها اليونان وورثتها الكنيسة الغربية وتتلخص السلطة الرعوية في قيام «الراعي» بتوفير الغذاء «لقطيعه» والسهر عليه وتحقيق نجاحه كما أن هذه السلطة لم تكن تفرق بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة.

وتختلف السلطة الرعوية عن السلطة السياسية اختلافاً كبيراً، فالأولي تكفل إنقاذ الأفراد، بينما تهتم الثانية بتطويع الأفراد عن طريق القهر وهو ما تعاني منه شعوب الأرض الآن وإن اتخذت أشكالاً متعددة ومتباينة حتي أن بعض الشعوب لا تشعر بما تمارسه الدولة حيالها لأنها تغرقها في بحر من

---

(١) نفس المرجع، ص ٤١٥.
عن: Foucault, M. Pourquoi étudier le pouvoir? pp. 302-304.

الملذات المحرمة إرضاءً للجسد علي حساب الروح، وامتلاكاً للدنيا علي حساب الآخرة في سبيل ما يسمي بتحقيق «مصلحة الدولة» Raison d' Etat عن طريق تنمية قوتها وإمكانياتها، وكذلك تنمية القدرات والمعارف اللازمة لتحقيق القوة والحفاظ علي السيادة وبسطها، وتحقق الدولة بغيتها - كما يقول فوكو عن طريق «تنمية القدرات التكنولوجية والأساليب المعرفية لهذه الدول في شكلين أساسيين:

أولهما عن طريق تطوير تقنية دبلوماسية - عسكرية، بواسطة الأحلاف العسكرية وتنمية القدرات الحربية وذلك بهدف الوصول إلي نوع من التوازنات العسكرية بين الدول، **وثانيهما** عن طريق تنظيم القوي الداخلية للدولة وهي البوليس»[1].

ولكن فوكو ينسب إلي السلطة استخدام هذه التقنيات بطريقة جد ملتوية، فهي تحث المواطنين علي الإفضاء بمعلومات خاصة بالجنس عن طريق المؤسسات العلاجية والطبية - النفسية بغرض إحداث تراكم معرفي في هذا المجال، ثم تعمل من جهة أخري علي إحداث نوع من الثنائية المعيارية داخل النشاط الجنسي بحيث تكون هناك علاقة صحية وأخلاقية متلائمة مع السلطة وعلاقات شاذة وضارة سرعان ما ترتبط بعالم الفقر والانحراف والجريمة كما نري نحن في مجتمعنا وكان فوكو يقرأ في كتاب السلطة لدينا وليس السلطة في المجتمعات الغربية.

وقد حاول ميشيل فوكو أن يربط في كتابه «إرادة المعرفة» La volonté de savoir (تاريخ الجنس) (١٩٧٦) بين الجنس والسلطة من حيث اهتمامها بالسكان والصحة ومستقبل النشيء والشذوذ والإنحراف، وأن يبلور دور التقنيات الكنسية (الناشيءة عن الكنيسة) في إحلال الطبيب مكان القس في الدفاع عن السوية الاجتماعية وفي تحديد أطر الحقيقة البشرية، بطريقة تكاد

---

(١) د. محمد علي الكردي، المعرفة والسلطة، ص ص ٤١٨ - ٤١٩.

تكون شمولية من زاوية تحليل الرغبة والتفسير النفسي للدفعات أو الدوافع الأولية(١).

وفي مجال السلطة وعلاقتها بالجنس فقد وسع فوكو من دائرة السلطة فهي ليست فقط أداة للدولة في سبيل بسط هيمنتها وسيطرتها علي مصائر الناس، بل إنه يردها إلي تمثلها كل علاقات القوي الفعلية التي تسود في مجتمع ما من المجتمعات وكل حلقات السلسلة الاجتماعية فيما تتعرض له من ضغوط وتوجيهات، وفيما تقدمه من ردود فعل ومواجهات مضادة.

ويشرح فوكو علاقة الجنس بالسلطة في كتبه ومنها «تاريخ الجنس» Histoire de la sexualité و «إرادة المعرفة»، وإن الربط بينهما يرجع بشكل واضح منذ القرن الحادي عشر مع بروز شخصية إصلاحية قوية مثل شخصية الأسقف «بوركارد» Bourchard الذي دعم السلطة الرعوية التي أشرت إليها ليس بإصدار مجموعة من الإرشادات والقواعد التنظيمية الضرورية لقيادة الرعية Decretum فقط، وإنما كذلك بإنشاء نظام «للوشاة» يقومون باختبار الناس لمعرفة مدي تمسكهم بالتعاليم الدينية، وذلك عن طريق طرح الأسئلة الدورية عليهم وإعلام الأسقف بأشخاص المخالفين لتوقيع العقوبات «الشرعية» عليهم(٢).

وبعد أن يشرح فوكو التنظيمات الجنسية والتي ردها فوكو إلي اثنين: جهاز المصاهرة Dispositif d'alliance، والجهاز الجنسي Dispositif de sexualité(*)، ويبين كيف يقع الجنس بين مضادين هما القمع والتشجيع، القمع عن طريق الأجهزة الدينية في الدولة، والتشجيع من قبل أجهزة الدولة

(١) نفس المرجع، ص ص ١١ - ١٢.

(2) Duby, Georges, la chevalier, la femme et le pêtre, Hachette, Paris, 1981, pp. 65 - 69.

(*) جهاز المصاهرة هم الأسرة والأهل والعلاقات الاجتماعية والقوانين، والأبعاد الإقتصادية أا الجهاز الجنسي فهو الجسد ووظيفته التناسل المشروع والتكاثر العددي.

والمنادون بالعلمانية، وعلاقة السلطة بتنظيم الحياة يخلص إلي فكرة الجنس «فكرة مثالية» أنتجها ظهور الجهاز الجنسي نفسه في علاقته بالتنظيمات الخاصة بالسلطة وبما يناط بها من إحكام السيطرة علي الأجسام وعلي الطاقات والأحاسيس المتولدة عنها، وإن كان الفرد الغربي مخدوع في هذا إلي أقصي حد إذ أن قابلية الجنس للرغبة هي التي توهمه بأنه في سعيه إلي معرفة الجنس والحصول عليه يؤكد حقوقه وحريته ضد السلطة(١) وبهذا فهذه الحرية التي ينادي بها الغرب حرية زائفة، وهي أقرب إلي الإباحية منها إلي الحرية جعلته يعيش أوهام التعرف علي ذاته من خلال سراب الجنس وهو ما تحاوله الآن السلطة في بلادنا عن طريق تشجيع الثقافة الجنسية وحق المواطن صغيراً وكبيراً في المعرفة الجنسية وهم في الحقيقة يشجعون علي الإباحية ودمار المجتمع والفرد في آن واحد، حتي يعيش الجميع أوهام الحرية في ظل سلطة مدمرة تهدف في الحقيقة إلي التخريب.

وفي مجال دراسة الأخلاق مايَز فوكو بين دراسة الأفعال الفردية أو الجماعية ومدي مطابقتها للقواعد والقيم وبين تاريخ الأنظمة Codes الأخلاقية وما يرتبط بها من أجهزة ضبط وإلزام وبين ما يسميه «التاريخ الأخلاقي» Ethics والذي يعني به تاريخ «أشكال الذاتية الأخلاقية» والممارسات الروحية أو المعنوية التي تتأكد من خلال تقنيات خاصة. كما قسّم الأخلاق إلي مستويين متمايزين: مستوي تنظيم السلوك ومستوي الممارسات الذاتية، وهو تقسيم لا ينطبق دائماً علي الواقع.

ويعتبر فوكو أن إشكالية الأخلاق لا تتعلق بقوانين أو تحريمات علي شاكلة الإلزام الخلقي عند كنط، وإنما يتعلق بـ «جماليات الحياة» التي تضفي علي سلوك الإنسان الحر سمات التوازن والاعتدال. أما الأخلاقيات في الغرب

---

(١) د. محمد علي الكردي، المعرفة والسلطة، ص ٥٠٦.
عن : Foucault, la volonté de savoir, pp. 200 - 207.

فقد انتقلت إشكاليتها عبر علاقة الحرية بالسلطة ومدي الإلتزام الذي تتطلبه هذه الحرية من ضبط للنفس والسيطرة علي الأهواء وصولاً للحقيقة[١].

ويلخص لنا الدكتور زكريا إبراهيم موقف ميشيل فوكو من البنيوية في مجال «الابستمولوجيا» (نظرية المعرفة العلمية) والبنيوية الثقافية بقوله[٢]:

انطلقت بنيوية فوكو الثقافية من معادلة تقول إن البنية = اللاشعور = الرمز = الأنموذج = اللغة.

وتبين دراسة تاريخ الجنون كيف اعتبرته الثقافة الأوروبية انحرافاً فأقصت المريض من مجتمعها ورفضت بالتالي أن تتعرف علي ذاتها في تلك الصورة المرضية.

ليس الجنون - في رأي فوكو - كياناً مستقلاً بل علاقة موجودة في صميم الواقع الاجتماعي. وليس العقل والجنون واقعتين مستقلتين. بل هما منطقتان حددهما المجتمع نفسه. وبهذا فإن تسجيل تاريخ الجنون في الثقافة الغربية يعني وضع تاريخ بنيوي للأفكار والأنظمة والإجراءات القانونية والبوليسية والمفاهيم العلمية بهذه الظاهرة.

ويسعي فوكو، كما يفعل عالم الآثار إلي دراسة لغة وأرشيف كل عصر ليكشف عن بنيته الإبستمولوجية الكامنة وراء مفاهيمه ومعارفه. إن تطور الطب قد اقترن بتحول لغوي من «ماذا عندك»؟ إلي «أين تشعر بالألم»؟.

ووقف فوكو موقف الذي فقد ثقته في مؤسسات السلطة واتجاهاتها نحو التحكم في السلوك الإنساني خاصة في مجال الأخلاق والجنس[٣].

---

(١) نفس المرجع، ص ٥٣٨ عن:

Foucault, M. L'usage des plaisirs, Gallimard, Paris, 1984, pp. 274-277.

(٢) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص ٢٣٥.

(3) Sim. Stuart, Foucault, p. 59.

أما العلوم الإنسانية – عند فوكو – فهي ليست علوماً، بل ضرباً من المعرفة تولد بفضل إنشاء الثقافة الأوروبية في القرن التاسع عشر لموجود أطلقت عليه اسم «الإنسان». إن الإنسان الذي توزعت معرفته علوم الأحياء والفيزياء والاجتماع والأونطولوجيا فقد هويته بحيث صار في وسعنا اليوم أن نعلن موت «الإنسان» الذي هو تجريدات في حقول من العلم والمعرفة، أما «الإنسان العيني» فقد ولي إلي غير رجعة.

ثم عاد فوكو إلي دراسة مجال المعرفة كما يكشف عنه المقال أو الحديث وصولاً إلي مجموعة القواعد أو البنية التي يخضع لها، دون أضفاء أي ضرب من الاستمرارية Continuity عليه.

خامساً: رولان بارت والبنيوية الأدبية

١- حياة رولان بارت ومصنفاته:

أ - حياته

ولد رولان بارت Roland Barthes في شربور سنة ١٩١٥، ونشأ فى بايون وباريس. نال شهادة في الدراسات الكلاسيكية من جامعة السربون سنة ١٩٣٩، وبعد الحرب العالمية مباشرة درّس في جامعتيّ بوخارست والإسكندرية. كما درّس منذ عام ١٩٦٠ في الكلية العملية للدراسات العليا في باريس. وفي سنة ١٩٧٦ أصبح أستاذاً في علم السيميولوجيا Semiology الأدبية في الكوليج دي فرانس، ومات عام ١٩٨٠.

ب- مصنفاته

– الكتابة في درجة الصفر (١٩٥٣)

Le degré zéro de l'écriture, Paris, 1953.

English translation, writing Degree Zero, London, 1967; New York, 1977.

- ميشيليه بقلمه هو (١٩٥٤).

Michelet par lui-même, Paris, 1954.

- الأساطير (١٩٥٧).

Methologies, Paris, 1957.

The English translation, Mythologies, London, 1972, includes only a selection of the essays in the original.

- عن راسين (١٩٦٤).

Sur Racine, Paris, 1963. English translation, On racine, New York, 1964.

- مقالات نقدية (١٩٦٤).

Essais critiques, Paris, 1964, English translation, Critical Essays, Evantson III, 1972.

- عناصر علم السيميولوجيا (الدلالة) (١٩٦٧).

Élements de sémiologie, Paris, 1965, English translation, Elements of semiology, London, 1967; New York 1977.

- النقد والحقيقة (١٩٦٦). Critique et vérité, Paris, 1966.

- نظام الأزياء (١٩٦٧). Systém de la mode, Paris, 1967.

- أس / زد (١٩٧٠).

S/Z. Paris, 1970; English translation, S/Z, New York, 1974; London, 1975.

- إمبراطورية الرموز (١٩٧٠). L'Émpire des signes, Genéva, 1970.

- ساد، فورييه، لويولا (١٩٧١).

Sade, Fourier, Loyola, Paris, 1971; English translation, Sade, Fourier, Loyola, New york, 1976 - London, 1977.

- مقالات جديدة في النقد (١٩٧٢).

Nouveaux essais critiques, included with reprint of Degre zero de léc-riture, Paris, 1972.

- متعة النص (١٩٧٣).

Le plaisir du texte, Paris, 1973; English translation, the pleasure of the text, New York, 1975, London, 1976.

- رولان بارت بقلم رولان بارت (١٩٧٥).

Roland Barthes par Roland Barthes, Paris, 1975; English translation, Roland Barthes by Rolan Barthes, London and New York, 1977.

- شذرات من خطاب محب (عاشق) (١٩٧٧).

Fragments d'un discour amoureux, Paris, 1977; English translation, A lover's Discourse Fragments, New York, 1978; London, 1979.

- الدرس (١٩٧٨). Leçon, Paris, 1978.

- سولارس الكاتب (١٩٧٩). Sollers Écrivain, Paris, 1979.

A selection of Barthes's many uncollected essays has been published in English translation as Image. Music - Text, ed. S. Heath, London, 1977, New York, 1978.

٢- فكر بارت من خلال كتاباته

يسلّم رولان بارت مع ميرلوبونتي بأن «البنيوية» قد فتحت أمام الفكر البشري المعاصر آفاقاً جديدة، ذات أبعاد واسعة، بإعتبار أن البنيوية أصبحت في النصف الثاني من القرن العشرين «اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة». وأن القرن العشرين بدأ يعرف ذاته بأنها مجرد «بنية» وأنه هو نفسه «إنسان

دال، Homosignificans، أو أنه «صانع المعاني». وقد ساهمت البنيوية في تحقيق تغيير جذري في صميم معايير المعرفة[1].

وقد بدأ بارت يعبّر عن أفكاره الفلسفية متأخراً بعض الشيء بسبب شكواه من داء السل الذي أضطره لقضاء وقت طويل في المصحات العلاجية. وقد تأثر في حياته الفكرية بوجودية سارتر أكثر ما تأثر، وقد شارك الوجودية العداء لفلسفة الماهية أو الماهوية Essentialism التي تعتقد بأن الفرد الإنساني يحتوي في ذاته علي ماهية نهائية، تفرض علي الإنسان الفرد سلوكاً معيناً أثناء مسيرة حياته، لذلك تتهم فلسفة الماهية بأنها فلسفة حتمية، وهي عكس الوجودية التي تؤمن بحرية الإنسان الفرد لدرجة الإباحية، ونحن نعلم أن الوجودية ركزت علي الوجود وجعلته يسبق الماهية، بحسب رأي سارتر، ويقول سارتر في ذلك «إذ ليس يتوقع منا أن نتحول إلي ماهية إلا عندما نموت فعلا»، مما يجعل بارت يضع سيولة الوجود، وحتي فوضي الوجود ذاته مقابل تصلب الموت الذي تمثله الماهية[2].

وعبر بارت عن شكواه ضد النقد الأدبي المعاصر التي تمثلت في نقاط أربع هي:

أ - اعترض بارت علي كون النقد المعاصر نقداً لا يتبع التطور التاريخ Nonhistorical بل إنه يقوم علي فرض واحد مؤداه أن القيم الأخلاقية والنزعة الشكلية في النص المدروس لا تخضع للزمن، ولا تعتمد علي طبيعة المجتمع. وهو نقد ماركسي بالدرجة الأولي علي الرغم من عدم انضمام بارت إلي الحزب الشيوعي الفرنسي، ودعا بارت في كتابه «عن راسين» (١٩٦٣) إلي ما أطلق عليه «وظيفة الأدب» La fonction littéraire ويعني به الدور الذي يقوم به ويؤديه الأدب في أي مجتمع من المجتمعات، لأي طبقة من الطبقات تكتب الكتب.. إنه ينطلق من منطلقات ماركسية بحتة أي من الحقائق الاقتصادية والاجتماعية لينتهي بالحقائق الأدبية الخالصة.

---

(١) د. زكريا إبراهيم مشكلة البنية، ص ص ١٠ - ١١.

(٢) جون ستروك، في البنيوية وما بعدها، ص ٧٦.

وفي كتابه «الكتابة في درجة الصفر» Writing degree Zero (١٩٥٣) هاجم الكتابة البورجوازية وهي الفترة الكلاسيكية (التقليدية) في الأدب عند بارت. ثم حدثت «أزمة» في منتصف القرن التاسع عشر أدت إلي انهيار الهيمنة البورجوازية، وأصبحت الكتابة نوع من «أفعال التضامن التاريخ» مما يعني التصاق الكتابة بالتاريخ[1].

ب- وتتركز الشكوي الثانية ضد النقد الأكاديمي.. فهو نقد ساذج يأخذ بالحتمية في مفاهيمه النفسية، وقد بدا ذلك واضحاً عندما يلجأ النقاد إلي تفسير معطيات النص بالرجوع إلي حياة المؤلف، وهو أسلوب منتشر بدرجة أو بأخري بين مختلف النقاد سواء في فرنسا أم في غيرها. وقد تجنب بارت هذا الأسلوب منذ كتب كتابه الثاني (ميشيليه بقلمه هو ١٩٥٤)، وهو مجموعة من الكتابات المختارة وقال بارت محذراً القارئ «من أنه لن يجد في هذا الكتاب الصغير تاريخاً لأفكار ميشيليه أو تاريخاً لحياته أو تفسيراً لهذا التاريخ أو ذاك[2].

وعلي الرغم من أن بارت يريد أن يفصل بين المؤلف وبين النص، مع اعتقاده بأن التفسير النفسي للأدب يمكن أن يؤدي إلي نتائج طيبة الأثر، إلا إنه يحترم العلاقة الغامضة جداً بين الكاتب وما يكتب.

جـ- وكانت شكوي بارت الثالثة من النقاد الأكاديميين أنهم يعانون من العمي الرمزي A-symbolia بسبب رؤيتهم لمعني واحد في النصوص التي يتناولونها، وهو المعني الحرفي جداً، مما يعني أنهم ضيقو الأفق، متسلطو المزاج، سطحيون. يتصفون بانغلاق الذهن أمام ما يواجهونه من غموض Ambiguity. وفي هذا يقول بارت في كتاب «النقد والحقيقة» (١٩٦٦):

«إن العمل الأدبي لا يحيطه أو يسميه أو يحميه أو يوجهه أي موقف، وليس فيه حياة عملية تقول لنا أي المعاني نعطيه، ومهما استرسل العمل

---

(١) نفس المصدر، ص ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٨١.

وفّصل فإن فيه شيئاً أشبه بإيجاز النبوءات الدلفية (أي نسبة إلي معبد دلفي في اليونان) وتنسجم كلماته مع نظام أولي للرموز (النبؤات لم تستطرد)، ولكنه مع ذلك يتقبل تفسيرات متعددة لأن تلك الكلمات قيلت خارج أي موقف.. باستثناء موقف الغموض نفسه..»[1].

وقد رفض بارت النقد المعياري في مجال الأدب، بل يدعونا إلي أن نفهم «كيف» تعني النصوص قبل البحث في «ماذا» تعني هذه النصوص.

د - وتتمثل الشكوي الرابعة أو النقد الرابع أن النقاد التقليديين لم يعلنوا عن هويتهم الأيديولوجية، ولم يعترفوا بأن نقدهم نابع من موقف أيديولوجي، فقد فشلوا في تبني القيم التي طبقوها عندما أعلنوا أحكامهم علي الأعمال الأدبية. لقد لجأ هؤلاء النقاد إلي «التعمية» Mystification وهو لفظ استعاره بارت من الماركسية ثم أصبحت من مصطلحاته الحيوية، وعنده التعمية قوة شريرة تهدف إلي العمل اللا أخلاقي وهو إعطاء الظواهر التاريخية أو الثقافية مظهر الظواهر الطبيعية[2].

كان بارت رجل أدب يخرج المسرحيات اليونانية أثناء فترة دراسته في السربون. فضلاً عن أن تأثره بأعمال الكاتب المسرحي برتولت برخت، جعلت بارت يشارك برخت اعتقاده بوجود حاجة معاصرة لنوع من المسرح يفسر المجتمع للناس ولا يكتفي بتمثيل ذلك المجتمع.

وفي كتاب «الأساطير» يحاول بارت إزالة ما في الحياة اليومية من غموض باعتباره عدو للمعتقد Doxa، وينتهي هذا الكتاب بمقالة نظرية طويلة عنواها «الأسطورة اليوم» يصف فيها بارت طريقة «لقراءة» الأساطير التي تنتمي إلي النوع الذي يعني به في بقية الكتاب. والمقالة «لا تشمل الكثير إضافة إلي ما يحتاج إليه دارس الأساطير من انتباه إلي الفرق بين دالة الكلمة المعجمية Denotation والدلالة المعجمية هي المعني الحرفي، أما

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٢.

(٢) نفس المرجع، ص ص ٨٣ - ٨٤.

ظلال المعاني فهي المعاني الأسطورية: وقد نصف الظلال جدلاً علي أنها نظام من الرموز لأن الظلال معان إضافية تكون موجودة إلي جانب المعني الحرفي للرمز Sign الذي هو موضع النظر»[1].

وكانت المشاعر الأخلاقية تستثير حماسه، ولكنه لم يكتب لنا عن الأخلاق ولم يصف لنا ما ينبغي أن يكون، وعلي الرغم من ذلك كان بارت أبيقورياً يؤمن بمبدأ اللذة، حتي أنه كان يحكم علي التجارب الفكرية من نفس هذا المنظور: معيار المتعة التي تأتي بها هذه التجارب أو الخبرات الفكرية للإنسان.

سادساً: جاك لاكان والبنيوية النفسية

١- حياة جاك لاكان ومصنفاته:

أ - حياته

ولد جاك لاكان Jacques Lacan في باريس في ١٣ أبريل سنة ١٩٠١، واتجه في تعليمه نحو دراسة الطب، ثم تحول إلي دراسة «الطب العقلي» Psychiatry ، وفي عام ١٩٣٢ تقدم لاكان بدراسة علمية تحت عنوان: «ذهان البرانويا في علاقته بالشخصية»(*)، وقادته هذه الدراسة إلي دراسات سيجموند فرويد وتأثر به. وشارك لاكان عام ١٩٣٦ في أحد المؤتمرات العلمية العالمية حول التحليل النفسي، وقدم فيه دراسة مهمة بعنوان: «مرحلة المرآة» ساهم فيها بتطور التحليل النفسي Psychoanalysis ، كانت بداية لربطها بدراسته الأولي عن «مرحلة المرآة» وتقديمه لطريقة لعلاج «ذهان الأطفال»، واستمرت دراساته تتدفق حتي أخرج عام ١٩٦٦ كتاباً ضخماً (حوالي ٩١٢ صحيفة) بعنوان: «كتابات» Ecrits ، جمع فيه كل أبحاثه،

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٨٨ - ٨٩.

(*) De la Psychose Paranoiaque dans ses rapports avee la personalité.

ومقالاته، ودروسه السابقة. وأسس سنة ١٩٦٤ الكلية الفرويدية في باريس وظل في قسم الفريق الفرويدي في جامعة فينساتر حتي وفاته سنة ١٩٨١م.

ب- مصنفاته

ترك لنا جاك لاكان عدة مؤلفات شاركت في مسيرة البنيوية الفرنسية، ومن أهمها ما يأتي:

- كتابات ١-٢ (١٩٦٦).

Écrits I and II, Éditions du Seuil, Paris, 1966.

- التليفزيون (١٩٧٤). Télévision, Édition du Seuil, Paris, 1974.

- أيضاً ١٩٧٢ - ١٩٧٣.

Encore, 1972 - 3, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

- حلقة البحث: (الكتاب الثاني) الأنا في نظرية فرويد (١٩٧٨).

Le séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud, Éditions du Seuil, Paris, 1978. (English translation, The Ego in Freud's theory. ed. J. A. Miller, Cambridge University Press.

- حلقة البحث (الكتاب السابع): أخلاق التحليل النفسي (١٩٨١).

Le Séminaire, Livre VII, L'Ethique de la Psychonalyse, Éditions du Seuil, Paris, 1981.

- حلقة البحث (الكتاب الثامن): التحول (١٩٨٦).

Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert, Édition, Seuil, Paris, 1986.

- حلقة البحث (الكتاب السابع عشر): نحو التحليل النفسي (١٩٩١).

Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la Psychonalyse, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

١- فلسفة لاكان

ليس سهلاً أن نختصر أعمال لاكان وتطور نظرياته الفلسفية والنفسية، وأول ما يصادفنا نظريته في الأفكار ثم تأتي تصوراته الأخري تباعاً متداخلة مع نظريته في اللغة.

وقد اعتقد لاكان أن للغة وجهان، فهناك أولاً القاعدة العامة التي تحكم التركيب البنيوي لها، وهناك ثانياً التوازن الذي يحدثه المستوي البديل الذي تقوم به الكلمات والأحلام، وتعود نظريات لاكان في اللغة إلي سوسير أو سوسور Saussure إلا أنه يركز أكثر علي فكرة التداعي الحر Free association. فاللاوعي unconsciousness يقوم لديه بدور أساسي في إيجاد اللغة وانعكاسها. كما يرتبط اللاوعي أيضاً بفكرة الأنا المثالية The ideal ego أو استمرار الذات وتكاملها إنها مرحلة المرآة The mirror phase التي تبدأ مع الطفل وتظل معه طيلة أيام حياته حتي يكتسب معني هويته(١).

وفي بحث كتبه لاكان تحت عنوان: «وظيفة ومجال كل من الكلام واللغة» يقدر بوضوح، والوضوح صفة أرادها المفكرون الفرنسيون لأنفسهم منذ أيام ديكارت الذي نادي بالوضوح والتمايز، نجد لاكان يرى أن «الإنسان يتكلم لأن الرمز قد خلق منه إنساناً، ويسوق لنا قصة صبي صغير درس فرويد حالته المرضية مشخصاً إياها علي أنها عصاب قهري تكرار Compulsion de répétition حاول لاكان أن يبين دور الرمز sign (Symbol) في قصة هذا الصبي.

وتتلخص قصة الصبي في أن أمه كانت تسافر كثيراً، وتتركه بمفرده، مما أشعره بالوحدة والإهمال، وأصبح يكرر لعبة خاصة يقوم فيها بإخفاء موضوع ما وهو يصيح «فور» أو «فورت» Fort، ثم لا يلبث أن يعيده إلي الظهور من جديد وهو يصيح «دا» Da، وهذه اللعبة محاولة رمزية من جانب الطفل للسيطرة علي

(1) Plant, Kathryn, Lacan, in: One Hundred Twentieth - century Philosophers, p. 105

موقفه المرضي بسبب غياب الأم عن طريق تمثله والتحكم فيه، وهو بهذا يندمج في صميم نظام المقال أو الحديث السائد في بيئته، فكلمة فورت تشير إلى الغياب وكلمة دا تشير إلى الظهور أو الحضور وهما العمليتان اللتان يعاني منهما، ظهور الأم واختفائها وهكذا دواليك[1].

ويري لاكان أن الرمز عملية قتل للشيء، فالقدرة التي يملكها النظام الرمزي هي التي تكون – أو إن شئت فقل تنشيء – الذات، لكي لا تلبث أن تقتادها، في صميم وحدتها، نحو «ديالكتيك الرغبة»، وقد أصبحت رغبة في الآخر، فرموز التحليل النفسي تنبع أساساً – في رأي لاكان – من تلاقي كل من الرغبة واللغة، وهي تنصب في نهاية الأمر في البدن، وعلاقات القربى وموضوعات الولادة، والحياة، والموت[2].

ويذهب لاكان إلي أن اللغويات linguistics تعطينا منهجاً أفضل من مناهج المقارنة بين اللغة والعقل، لأنها تدرس الفروق الدنيا بين الوحدات التي تتشكل منها اللغة وطرق اتحادها وامتزاجها، لقد استطاع لاكان من إعادة التحليل النفسي إلى إمكانية استخلاص البنية الذهنية والتعبير عنها تعبيراً متناسقاً.

وأشار لاكان إلي قصة إدجار ألان بو Edgar Allan Poe «الخطاب المسروق» The purloined letter (١٩٦٦) باعتبار أن عنوانها يمثل نوع من «الرمز في اللغة» Symbol of language حيث انتقل الخطاب من يد إلي أخرى وتمثلها شخصيات مختلفة ولكل منها معنى مختلف ويؤدي دور مختلف في الحياة[3].

٢- بين لاكان وفرويد:

نادي لاكان من بين ما نادي به بضرورة «العودة إلي فرويد» نجد أنه لا يريد تقديم تفسير جديد للتحليل النفسي، بقدر ما يريد الكشف عن أهمية

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص ص ١٦٦-١٦٧.

(٢) نفس المرجع، ص ١٦٧.

(3) Plant, Kathryn, Lacom, P. 106.

دراسة «اللاشعور» الفرويدي بإعتباره «لغة» تملك «بنية» خاصة، وكان هدف لاكان هو تنمية «القول» Parole، مما يعني أن لاكان يريد بالعودة إلي فرويد العودة إلي اللغة وهذا ما جعل جون ستروك «يقول إنهم جميعاً (يقصد البنيويين) مهووسون بالطبيعة المؤسسة للغة وبقدرتها اللامتناهية علي الإيجاد»[1].

ولم يكن «اللاشعور» عند لاكان مجرد «مخزن» للغرائز، وإنما أصبح موضع خاص ينفرد بميزة «القول» أو «الكلام».

كذلك لم تكن العودة إلي فرويد محاولة لإعادة اكتشاف فرويد من أجل تحقيق «ثورة ثقافية» تحرك أركان المجتمع الفرنسي تحت شعار «البنيوية» ومن أجل تحقيق نوع من التوحد بين «اللاشعور» وبين «اللغة» علي أساس أن «الشعور» نسق يتألف من شبكات أو «عقد» من الدلالات. وحين يقول لاكان: «إن هناك دائماً علي مستوي «اللغة» شيئاً هو فيما وراء الشعور» فإنه يعني بذلك أن «اللاشعور» - باعتباره «لغة» - هو «بنية» لا «ماهية».. وتتمثل العلاقة بين اللاشعور واللغة في ذلك النسق من القوانين، الذي تدرسه اللغويات الحديثة[2].

وذكر لاكان أن «العودة إلي فرويد» يتم علي مسارين مختلفين:

أ - استخراج أفكار فرويد من ركام التبسيطات والتفسيرات التي أغرقه بها الكتاب الذين أتوا من بعده.

ب- يستخدم لاكان اللاوعي لتصحيح فرويد من الداخل، خاصة اللاوعي الذي يظهر بوصفه نظاماً مستقلاً يتعارض مع نظام يتشكل مما هو سابق للوعي Preconsciousness، وهو نظام نفسي يختلف تماما عن نظام اللاوعي[3].

---

(١) جون ستروك، مقدمة كتاب: البنيوية وما بعدها، ص ٢٢.

(٢) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص ١٦٠.

(٣) مالكوم بوي، جاك لاكان، في: البنيوية وما بعدها، ص ص ١٦٠ - ١٦١.

وهو الكتاب الذي صدر باسم:

Sturrock, J, (ed). Structuralism and since, Oxford and New York, Oxford University Press, 1979,

أما المحلل النفسي Psychoanalyst فهو ليس مفسراً يقوم بتأويل لغة اللاشعور فقط، ولكنه يعلم «الحقيقة» الذي «يتكلم» فتظهر «الحقيقة» إلى عالم الوجود من خلال «حديثه»، والحقيقة مرهونة بجهد المحلل النفسي. فالمحلل النفسي يقوم برأب الصدع في النفس الإنسانية عندما تنقسم الذات علي نفسها فالآخر L'Autre هو الوسيط الذي يقود الذات نحو الحقيقة(١).

٣- بنيوية لاكان

قام جاك لا كان بجهود مضنية في مجال البنيوية وتحقق علي يديه التقاء المنهج البنيوي بمنهج التحليل النفسي، وقد اتهم لاكان الفرويديين الجدد بأنهم غرباء علي فرويد وطالب بالعودة من جديد إلي واضع التحليل النفسي. ولا يهدف لاكان إلى تقديم تفسير جديد للتحليل النفسي بل إلي الكشف عن أهمية دراسة اللاشعور الفرويدي باعتباره «لغة» ذات «بنية» خاصة.

وإن كان مالكولم بوي يرى أن لاكان حقق ثورة ثقافية في مجال البنيوية وعلي الأخص فيما قدمه من تفسيرات وتناولات جديدة لنظريات فرويد النفسية، وخاصة في مجال التحليل النفسي بل إنه تعداه إلي نقد لكل أنواع الخطاب والأيديولوجيات، وكأنه يهيب بالعاملين في مجالات الفكر الأخرى ويصرخ فيهم «يابناه الصروح الفكرية (يقصد الأنساق الفكرية)، إحذروا!»(٢).

وكشف لاكان عما بين لغة اللاشعور وبين الحلم من علاقات تكون بنيتها الخاصة، فالذات لا تصنع نفسها لأنها نتاج النظام الرمزي أو اللغة، والوظيفة الرمزية هى العلة الكافية التي تحدد كل وجودنا، فكأنها هي البنية القصوي التي تتحكم في كل أنشطتنا.

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص ١٧٥.

(٢) مالكوم بوي، جاك لاكان، ص ٢٠٥.

وعليه فإن فهم هذه البنية هو المدخل الحقيقي إلي فهم الذات الإنسانية في شعورها ولاشعورها. فالإنسان يتكلم لأن الرمز قد وجد منه «إنسانا» لأن النظام الرمزي يتشيىء الذات لكي لا يلبث أن يقتادها إلي شباكه. فسر قوة الرمز تكمن في أن اللاشعور بنية تشبه بنية اللغة، وعن طريق الكلام يصير اللاشعور شعوراً، و «يفهم» عبر عملية «حل الشفرة» الخاصة ببنيته. ومن أهم خصائص بنية اللاشعور: الاستعارة والكناية[1].

ورمزية اللاشعور كلامية وليست لغوية، ورمزية لأنها لا تعترف بمقولات التناقض والتعارض.

سابعاً: البنيوية والتفكيكية

١- بين البنيوية والتفكيكية

رأينا فيما سبق أن البنيوية منهج علائقي، أي أنه منهج يقوم علي العلاقات Relations والثنائيات Dualism، وتحل في البنيوية العلاقات محل الماهية.. وهي تذكرنا بالبرجماتية التي لا تعد فلسفة بقدر ما تعتبر منهجاً، فكما أن البنيوية ليست بنيوية واحدة بل بنياويات كثيرة فكذلك هناك برجماتيات كثيرة.

فالثنائيات أو التقابلات أو التعارضات Binary Oppositions أصلاً ثابتاً من أصول البنيوية أو الحداثة Modernism، أخذها أصحابها من الأنموذج اللغوي Model لأنهم حين درسوا اللغة في ذاتها رأوا أنها محكومة في خصائصها بهذه الثنائيات في الحروف والكلمات، وفي الجمل أو التراكيب. وهذه العلاقات والثنائيات أحدثت ثورة وقطيعة معرفية بينها وبين أقدم القديم، وأحدث الحديث في الفلسفة والفكر علي السواء[2].

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ص ٢٣٦.

(٢) د. حلمي علي مرزوق، في النظرية الأدبية والحداثة، المعارف للكمبيوتر، دمنهور، ٢٠٠١، ص ص ٧١ - ٧٥.

ولكن مع مرور الوقت بدأت تتكشف لنا إشكاليات معرفية في البنيوية فلم تكن حلاً نهائياً لمشكلات الفكر سواء في مجال الفكر أو المعرفة أو الأنثروبولوجيا أو علم النفس أو اللغة، وهذا شأن كل تفكير إنساني أن يصطدم بعوامل النقد والنقص والسذاجة أحياناً... فقد واجهت البنيوية أزمة أدت إلي وأدها في أقل من عقد من الزمان تقريباً وتمثلت الأزمة في فشلها في تحقيق المعني، كذلك واجهت البنيوية أزمة من داخلها تمثلت في تحول بعض أقطابها عنها مثل رولان بارت وجوناثان كوللر في أمريكا مما سهلت معه مهمة الرافضين لها.. إذاً فقد كانت البنيوية مثل كل مخلوق أو موجود تحمل في داخلها عوامل ضعفها وفنائها، تسبب في إعاقتها عن تحقيق هدفها المبدئي والأساسي، وهو «مقاربة» النص الأدبي وإنارته من الداخل، وهو هدف نبيل ومشروع في حد ذاته.. ولكنه لم يتحقق بسبب مبالغة البنيويون في ترجمة ذاتية النسق الأدبي، وأيضاً بسبب فصل تحليل النص الأدبي عن ذات المؤلف والناقد معاً تحقيقاً للموضوعية، وأيضاً بسبب محاولة البنيويون تطبيق شعار «علمية النقد» أي تطبيق مبادئ المنهج العلمي، واستخدام أدوات التجريب والقياس، وإعمال قوانين المنطق لتحقيق درجة مقاربة موضوعية للنص الأدبي مثلما يحدث في معامل الفيزياء والكيمياء مما أدي إلي اختزال أو ردّ أو تغيير النص Reduction وفشلهم في تحقيق الهدف وأخيراً كان حرص البنيويون علي تحقيق الصيغة العلمية مما دفع البنيوية إلي أحضان الأنموذج اللغوي كان السبب في مقتل المشروع البنيوي والاتجاه نحو التفكيك[١].

٢- جاك دريدا والتفكيكية

يعتبر جاك دريدا هو مؤسس التفكيكية وهي تعرف باسم ما بعد الحداثة Post modernism.

---

(١) د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلي التفكيك، عالم المعرفة، العدد ٢٣٢ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤١٨هـ - إبريل ١٩٩٨، ص ص ٢٨٧ - ٢٩٠.

ولد جاك دريدا Jacques Derrida في الجزائر Algiers عام ١٩٣٠ ويصنف في تاريخ الفكر الفلسفي بأنه ممثل ما بعد الحداثة أو التفكيكية De-construction كما أنه من فلاسفة مذهب الظواهر Phenomenologist وأحد فلاسفة اللغة، تعلم في مدرسة Ecole Normale Superieure وجامعة هارفارد، تأثر في مراحل تكوينه الفكري بجان بول سارتر وإدموند هوسرل ومارتن هيدجر وفلاسفة أخرين من فلاسفة مذهب الظواهر، فضلاً عن تأثره بلويس ألتوسير وفلاسفة البنيوية (الحداثة). قام بالتدريس في السربون ومدرسة نورمال، وعمل أستاذاً زائراً لتدريس الفلسفة بجامعة جونز هوبكنز وييل وكاليفورنيا و إرفين في الولايات المتحدة الأمريكية - زعيمة محور الشر في عالمنا المعاصرة -[1].

ولدريدا العديد من المصنفات والكتابات منها علي سبيل المثال لا الحصر:

- الصوت والظاهرة: مقدمة في مشكلة الرمز في فلسفة الظواهر عند هوسرل (١٩٦٧).
- La voix et la phénoméne: introduction au probléme du signe dans la phénoménologie de Husserl, (1967).
- علم النحويات (١٩٦٧). - De la grammatologie, (1967)
- أساليب نيتشه (١٩٧٨). - Éperons: Les styles de Nietzsche, 1978.
- أشباح ماركس (١٩٩٣). - Spectres de Marx (1993)

وتعود جذور التفكيك في بداية ظهور ثنائية اليقين والشك، وقد ظنت النزعة التجريبية في القرن السابع عشر أنها أقامت اليقين، أي إمكانية تحقيق المعرفة اليقينية عن طريق الاعتماد علي الحواس والثقة في المعرفة

(1) Sim, Stuart, Derrida, in: One Hundred Twentieth - Century Philosophers, p. 43.
وأيضاً: Norris, Christopher, Dderrida, Collins, London, 1987.

التي يمكن التأكد من صحتها بإتباع المنهج العلمي. ولكن القول بإمكانية المعرفة تأسيساً علي سلطة الحواس يعني في نفس الوقت الشك في سلطة الطرف الآخر للثنائية(١)، وهو ما يتفق مع البنيوية التي قامت علي أساس الثنائيات والمقابلات مما أحدث ما عرف باسم القطيعة المعرفية بين الحداثة وبين أصحاب ما بعد الحداثة، بين البنيويين والتفكيكيين مما دعا دريدا أن يتهم الفكر الأوروبي بمركزية الصوت وهو لب الدعوة التفكيكية لأن الحداثة تقطع ما بين الكلام وقائله أو النص وصاحبه، منذ أن مات المؤلف علي يدي رولان بارت(٢).

ويقول فنسنت ليتشVincent Leitch في مقدمة كتابه «التفكيكي النقديه» :Deconstruction Criticism

«إن التفكيكية المعاصرة، باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل، تحزب Subverts كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية. وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فظيع»(٣).

ويتناول دريدا في كتابه «في الكتابة والاختلاف» L'Écriture et la différence، وهو من أشهر أعمال دريدا، أن الطريقة التي يستخدمها من يكتبون عن اللغة ميزة الكلام علي الكتابة، ويحث إمكان عكس الترتيب وتوجيه نظرية اللغة لا نحو الكلام بل نحو الكتابة بشكل عام، وأشار فيه إلي كبار الشخصيات المعاصرة والاتجاهات النظرية العامة أمثال جان روسيه، وفوكو، وهوسرل، وأنطوان أرتو، وفرويد، وجورج باتاي أو بطاي، وغيرهم.

---

(١) د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص ٢٩٩.
(٢) د. حلمي علي مرزوق، في النظرية الأدبية والحداثة، ص ٨٨.
(٣) د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص ص ٢٩١ - ٢٩٢.

ويقول جاك دريدا في كتابه «مواقف» Positions (١٩٧٢):

«وهكذا يتضمن تفكيك الفلسفة العمل ضمن شجرة العائلة التي تنتمي مفاهيمها لها – أي من داخلها وبأدق ما يكون عليه العمل – ولكن العمل أيضاً من منظور خارجي لا تستطيع الفلسفة تسميته أو وصفه. ويتضمن هذا التفكيك كذلك تحديد ما قد يكون هذا التاريخ قد أخفاه أو منعه، فظهر بصفته تاريخاً من هذا الكبت الذي للفلبسفة مصلحة فيه. وسينتج عند هذه النقطة، من خلال هذه الحركة المخلصة العنيفة، جيئة داخل الفلسفة (أعني الفلسفة الغربية) وذهاباً خارجها، سينتج عمل نصي يكون مصدراً لمتعة عظيمة»[1].

يتبين لنا من النص السابق أن ما فعله دريدا من إعادة تفكيكية للترتيب هو تدخلات لا تمهد لقيام علم جديد، بل تمارس ضغطاً على نظام من المفاهيم وتخل به لتجعل مسلماته وأوجه قصوره بادية للعيان.

وتدخل فكرة التفكيك في فكرة التفاضل أو التفضيل بين الثنائيات وليس في فكرة الثنائيات نفسها، ثم إيثار الطرف الميتافيزيقي منهما علي الطرف المادي (المحسوس). كما قام دريدا بنقد فكرة الترتيب (التراتيبية) أو الهرمية في ثنائيات البنيويين، علماً بأن دريدا قد تجاوز بنظريته هذه، أو قل بمهنجه هذا في تفكيك النصوص الأدبية وغير الأدبية إلي عامة النصوص الفلسفية وغيرها[2].

---

(١) جوناثان كوللر، جاك دريدا، في البنيوية وما بعدها، ص ٢٣٥.

(٢) د. حلمي علي مرزوق، في النظرية الأدبية والحداثة، ص ٩٠.

وأيضاً: Sallis, John (ed). Deconstruction and philosophy: The Texts of Jacques Derrida, University of Chicago Press, 1987.

ثامناً: أهم المصطلحات البنيوية[1]

Aliénation	«اغتراب» أو خبل (بفتح الباء وسكون اللام). والكلمة تعني بوجه عام علاقة اندماج بين الذات والموضوع.
Aliéné (s)	«مغترب» (بكسر الراء) أو «خبل» (بكسر الباء وسكون اللام).
Autre	«الآخر» وقد يقصد به الأغيار، كما يقصد به اللغة ذاتها من حيث هي نظام حال أو «محايث» ولا شعوري بالنسبة للفرد.
Anonyme	«غفل» (بضم العين) وهي صفة للمجال أو النسق أو البنية التي تتكون فى غيبة الذات.
A priori: (Concret)	«القبلي الملموس» أو «التاريخي» ويقصد به عناصر البناء الثقافي السائد في حقبة معينة.
Archive	«الأرشيف» أو الخزانة التي تنطوي علي أنماط المثال.
Archéologie	«الأركيولوجيا» وتعني «علم الآثار» غير أن فوكو يستخدمها استخداماً خاصاً.
Binaire	«ثنائي» وهو حال النسق الذي يتكون من أزواج من الحدود المتقابلة.
Chaine	اللغة من حيث هي تتابع للعلامات الدالة.
Champ anonyme	«مجال غفل» (بضم الغين)

(١) نقلاً عن كتاب الأستاذ الدكتور عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، ص ص ٣٢٩-٣٣٣.

champ énonciatif	«مجال منطوقي».
Clinique	«العيادة»
Code	«قانون النسق» أو مجموع قواعد اللغة.
Concret	«عيني» أو «ملموس»
Continuité	اتصال أو استمرار
Conventions	متواضعات (يوسف كرم: المعجم الفلسفي).
Coupure	«قطع» وهذا الاصطلاح يعني علي وجه الخصوص عدم الاعتراف بالاستمرارية التي ترتبط «بالذات».
Cumul	تراكم.
Communication	تواصل (أو اتصال)
Cohésoin fonctionnelle	تماسك وظيفي
Découpages	قطاعات (معرفية)، يفترض أن تكون متماسكة داخل نسق أو بناء.
Dédoubleme	«مضاعفة» أو ازدواج.

Déraison	«عته» ، أو حالة غياب العقل.
Diachronie	«التعاقب» أو التطور، ويستخدم البنياويون هذا الاصطلاح للدلالة علي تغير يطرأ علي النسق ويسمح بظهور نسق أو بناء.
Discours	مقال
Discontinuité	عدم الاستمرارية (عدم اتصال).
Dogmatique	نزعة «إيقانية» (ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم).
Données énonciatifs	معطيات «منطوقية» أو المنطوقات التي تكون موضوعاً للبحث.
Dispersion des énoncés	«انتشار» المنطوقات.
Epistémè	المجال الإبستمولوجي، أو «الاستعداد المعرفي السائد».
Enoncé	«منطوق» - ويقصد بها كل رسالة صوتية أو مكتوبة أو معبّر عنها بالإشارات.
Enonciation	عملية توصيل «الرسالة» ويندرج تحتها فعل «الصياغة»
Evénement discursive	حدث مقالي.
Espace	مجال مكاني.

Finitude	حالة التناهي.
Faits discursifs	وقائع مقالية.
Faits énonciatifs	وقائع منطوقية.
Fonction énonciative	وظيفة منطوقية.
Formation discursive	تكوين مقالي.
Grammaire générative	علم للنحو يدرس قواعد التحول التي تخضع لها الجمل.
Immanence	الكمون أو «المحايثة» (ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم) وهو من المبادئ الأساسية للمهنج البنائي ويقوم علي تحليل الظاهرة من داخلها دون البحث عن مؤثرات خارجية. فعلم اللغة البنائي مثلاً يدرس النسق اللغوي دون النظر إلي الأفراد الذين يتحدثون اللغة.
Institutions	مؤسسات – نظم.
Infrastructure	بناء (تحتي) أو بنية سفلية (ترجمة زكريا إبراهيم).
Indicible	ما لا يمكن التعبير عنه بالقول، وهو من صفات «غير المتعقل».
Insensé	خبل (بفتح الخاء وكسر الباء)

Isotopie	اتساق المدلولات داخل المقال.
Limite	«حد» (المقال)، وهو من الاصطلاحات المهمة عند فوكو لأنه يؤمن بالقطع ولا يعترف بالاستمرارية.
Métalangage	«ما وراء اللغة» أو اللغة التي تضطلع بوصف لغة أخري.
Mutation	تحول.
Mécanismes	آليات (ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم)
Niveau énonciatif	المستوي المنطوقي، وهو موضوع الدراسة عند ميشيل فوكو، في مقابل المستويات اللغوية والمنطقية.
Paradigme	علاقة التقابل ذو الدلالة بين لفظين أو أكثر.
Période éconciative	حقبة منطوقية.
Performance verbale	أداء لفظي.
Phonéme	وحدة صوتية.
Phonétique	«علم الأصواتيات» وهو العلم الذي يدرس الجانب الفزيولوجى لاستخدام الأصوات.
Phonologie	«علم الأصوات الوظيفي» وهو يدرس العلاقة بين الأصوات التي تسخدمها اللغة.

Rareté des "énoncés"	ندرة «المنطوقات».
Régularité des énoncés	اطراد «المنطوقات».
Ressemblance	مضاهاة، أو «مشاكله» أو تشابه.
Rupture	«قطيعة» واللفظ يشير إلي حد يفصل بين الأنساق الثقافية ويفترض عدم الاستمرارية.
Sémantique (la)	علم المدلولات.
Séméiologie (la)	علم الدلالات.
Signe	«علامة» وهي الكل الذي يتكون من دال ومدلول.
Signifiant	دال (وهو الجانب المرئي أو المسموع من العلامة).
Signifié	مدلول، (وهو الجانب المجرد وغير الملموس للعلامة).
Similitude	تماثل.
Stratégies	اتجاهات عامة تنبثق عن النسق الثقافي السائد.
Structure	«بناء» أو «بنية» وهو كل يتكون من ظواهر متماسكة لا تكتسب معناها إلا بانتمائها إلي هذا الكل.

Superstructure	بناء (فوقي)
Synchronie	«التزامن «وهو من المبادئ الأساسية لدي البنائيين ويفترض دراسة الأنساق بمعزل عن البعد الزمني بعيداً عن التطور.
Systéme	«نسق» والنسق البنائي يفترض دائماً وجود أزواج للتفاعل بين عناصره.
Taxinomia	علم التصنيف.
Trait	الصفة المميزة «للدال».

تعقيب

انتشرت البنيوية في فرنسا حينما أطلق أهل الحّي الخامس والحي السادس من أبناء العاصمة الفرنسية (باريس) اسم البنيوية، علي فكر هؤلاء المفكرين الأربعة الذين جلسوا يلوكون الكلام بدل الطعام في الرسم الشهير، وإذا كان فردريك نيتشه في نهايات القرن التاسع عشر قد أعلن «موت الإله» الذي يعرفه هو ولا نعرفه نحن، فقد جاءت البنيوية في النصف الثاني من القرن العشرين لتعلن «موت الإنسان» أو لكي يعلنوا – علي أقل تقدير – بأن الإنسان «موجود بشري هو الآن في النزع الأخير».

والبنية أو «البناء» ليس هو «المثال» الأفلاطوني الذي قال به أفلاطون، كما أنه ليس لفظاً كلياً، وهو لا يتطابق تماماً مع «الصيغة» أو «الجشطالت» فالبناءات في حقيقتها ليست سوي تركيبات صورية من نوع خاص وذات طابع استاتيكي.

وأسفرت البنيوية عن تأثيرات بالغة في نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصوري هو المنطق البنائي الذي يلزم الباحثين في المستقبل أن يعملوا علي الكشف عنه، كما أن البنيوية تدخلت في الصراع الفكري وقامت بتوجيه العقل إلي المعرفة بدلاً من الاقتصاد علي الملاحظة والتجربة وحدهما.

ويعيب علي البنيوية أنها فلسفة مادية ملحدة، تجعل من الإنسان بنية مادية كالآلة المتحركة، يستمد وجوده من عناصر ذاته التي تتألف في نسق كلي، فليس له حاجة إلي قوة أخري خارجة عنه، وكأن البنيويين يعتقدون أن البشر خلقوا من غير شيء أو أنهم هم الذين خلقوا أنفسهم ولأنفسهم.

ويساوي فلاسفة البنيوية بين الأسطورة – وهي خرافة – وبين العقيدة الدينية، ويجعلونهما شيئاً واحداً، أو في مرتبة واحدة، ومن هنا يتضح اتجاه الإلحاد في الفلسفة البينوية التي حرمت الإنسان من عقائدة الدينية.

إن مفهوم الإنسان لابد أن يموت في عالم البنيوية، ويذهب كلود ليفي ستروس إلي أن الكلام عن حريات الشعوب وتقدم الأمم يعد لغواً لا طائل تحته، فقبل مخاطبة الشعوب بمثل هذا الكلام ينبغي أن تهيأ لها فرص العمل واستقرار العيش فالأمم تحتاج إلي عمل وطعام، ولا تحتاج إلي ما يسمي بحقوق الإنسان.

وهذا يشير بما لا يدع مجالا للشك إلي حقيقة الفلسفة البنيوية التي جاءت لتخدم الجانب المادي في الإنسان وتهمل متطلبات الجانب الروحي منه، أو يمكننا أن نذهب إلي أبعد من ذلك فنقول إنها لا تعترف أصلاً بالجانب الروحي لأنها اعتبرت الإنسان شيئاً مادياً، وأجرت عليه ما يجري علي الأشياء المادية من القوانين الحتمية.

واهتم ليفي ستروس بالجانب اليوتوبي - الخيالي وبعالم الأحلام في المجتمع البدائي هروباً منه عن تناول قضايا الإنسان المعاصر، ومحاولة علاجها، ولو أن علاج كل أمراض الإنسان قد أنزله الله تعالي في كتابه الكريم «القرآن» الذي ضّمنه الشفاء والرحمة ولكن أكثر البشر لا يعلمون.

وأنكر ليفي ستروس فضل أفضلية حضارة علي أخري، لأنه لا يوجد لدينا معيار للتفاضل وهو في هذا ينحي منحي خبيثاً لأن الحضارات الشرقية القديمة وحضارة الإسلام لها الفضل كل الفضل علي الحضارات بل وعلى المجتمعات البشرية منذ بدء الخليقة، هكذا أراد لها الله تعالي أن تكون.

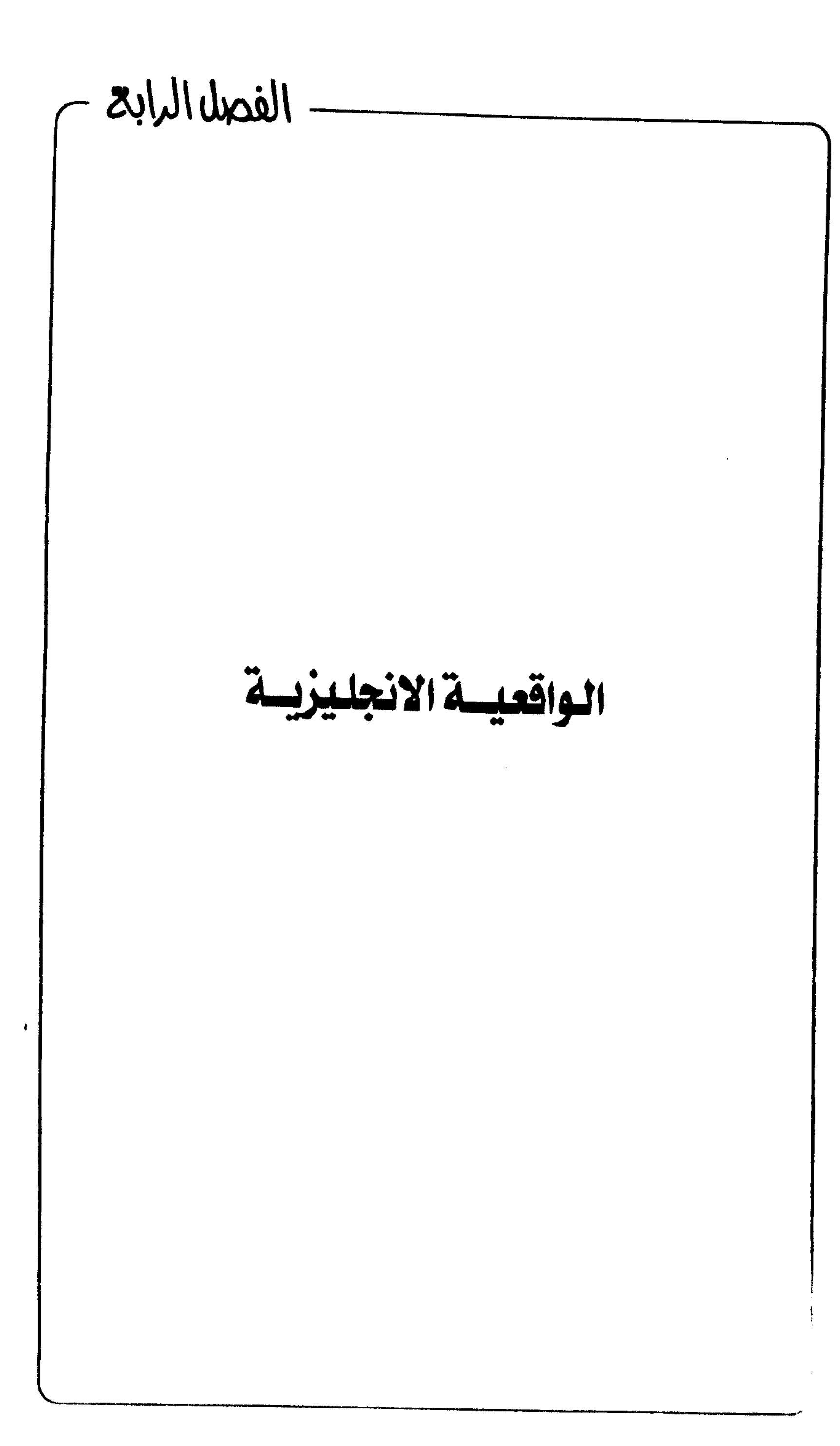
وهم يعيشون حضارة مادية زائفة، هشة، يحاولون حمايتها باستعمار دول الشرق المسلمة واستعبادها، وشن شتي صنوف الحرب عليها، ونعتها بأنها محور الشر، وهم يعلمون أن محور الشر الحقيقي يكمن في المجتمعات الغربية سواء أمريكية أو أوروبية، كما يكمن في الصهيونية العالمية التي تحتل فلسطين العربية المسلمة منذ عام ١٩٤٨ وتبث سمومها في شتي أنحاء العالم لضمان بقاءها.. وإنها لا بد وحتماً إلي زوال.

وحتي ميشيل فوكو يرجع الفضل إلي الثقافة الأوروبية وهو واهم في ذلك، فلولا فضل الثقافة والعلم والحضارة الإسلامية ما نشأت حضارة في الغرب الذي كان يعيش في ظلام دامس حتي أناره الإسلام بتعاليمه وتشجيعه للعلم والثقافة والبحث والدراسة.

وإن كان الغرب ما زال يعيش في ظلمات النفس والروح وعنصريته البغيضة واستحماره لشعوب العالم، وحقده وكراهيته للشعوب الإسلامية لإيمانه الراسخ بأنها أفضل منه، ولو منحت الفرصة لسادت العالم الغربي الذي يمثل الإرهاب والبلطجة بكل معانيها ونحن عنه غافلون.

أما دراسات لاكان فقد شك تلاميذه أنفسهم في مدي إمكانية تطبيق الأنموذج اللغوي في مضمار التحليل النفسي، لأنه لا يؤدي إلا إلي بعض المظاهر السطحية للاشعور عند فرويد. وبنيويته نزعة لا إنسانية تضحي بالذات لحساب البنية فتقضي علي الإنسان الذي كرّمه الله تعالي قائلا: «وكرّمنا بني آدم».

واستكمالاً لمسلسل الهجوم علي الإنسان ومحاولة القضاء عليه، اعتلي الماركسيون مطية البنيوية لتحطيم مفهوم الإنسان، وقد نظرت المادية الديالكتيكية إلي الطرق والمناهج البنيوية علي أنها مناهج جزئية، تخضع للمنهجية الديالكتيكية العامة.



الواقعية الانجليزية



الفصل الرابع
رسل والواقعية الانجليزية

المقدمـة

توصف الفلسفة الانجليزية بأنها واقعية جديدة Neo - Realism والفلسفة الواقعية بوجه عام هي فلسفة تنزع نحو تقديم الأعيان الخارجية أي الأشياء الموجودة في العالم الخارجي على المدركات الذهنية والتصورات العقلية .

ولهذه الفلسفة الواقعية دلالات وتطبيقات في مجالات مختلفة ومتباينة مثل : الوجود وهو مذهب يسلم بوجود حقائق خارجة عن الذهن ويقابل المثالية .

وقد بدأت الواقعية ساذجة Naive تتصور العالم على نحو ما يُري ويُلمس، ولدي كل منا قدر منها . وهناك واقعية نقدية Critic Realism ترفض تقبل العالم الخارجي كما هو ، وتعمل فيه عقلها ومنها واقعية كنط النقدية الترنسندنتالية Transcendental - Critic Realism .

وكذلك تطبق في مجال المعرفة ، وهي نظرية تذهب إلي أن للمعاني والكليات وجوداً مستقلاً عن الذهن وترجع إلي نظرية المُثل الأفلاطونية . ثم توسع فيها المدرسيون، وقابلوا بينها وبين الاتجاه التصوري Conceptualism، والاسمية Nominalism ، وتلك هي مشكلة الكليات المعروفة [١] .

والواقعية الجديدة تيار فلسفي وأدبي في الفكر الانجليزي والأمريكي خلال القرن العشرين ، ويمثل لوناً من التجريبية المثالية الذاتية ويمثله في

---

(١) مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، البند ١٠٩٢ - واقعية ، ص٢١٠ .

انجلترا چورج إدوارد مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) وبرتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) وألفريد نورث هوايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧) ، أما في الولايات المتحدة الأمريكية فيمثله رالف بيري (١٨٧٦ - ١٩٥٧) وإدوارد سبولدنج (١٨٧٣ - ١٩٤٠) .

وتري الواقعية الجديدة أن هناك تطابقاً بين ما هو موضوعي (العالم الخارجي) مع ما هو ذاتي (الإنسان المدرِك) مما يؤدي إلي القول بوحدة ما هو واقعي مع ما هو ذهني في عملية المعرفة ، ويذهب الواقعيون الجدد إلي أن ما يقوم في صلب الموجودات كلها ليس المادي أو المثالي ، وإنما شيء ثالث ، هو التجربة، التي تتألف بدورها من عناصر محايدة ، ... ولم يتمكنوا من تقديم تفسير مقنع للفارق بين المعرفة الحقة والباطلة [١] . مما أدي إلي مواجهتهم لسهام النقد الموجهة من فلاسفة الواقعية النقدية ، وأدي أيضاً إلي تعرضها للتحول إلي متحف التاريخ منذ العشرينيات من القرن العشرين لتحل محلها الواقعية النقدية خاصة في الولايات المتحدة التي قال بها چورج سنتيانا (١٨٦٣ - ١٩٥٢) وديورانت دريك (١٨٧٨ - ١٩٣٣) وغيرهم [٢] .

ويختلف الواقعيون النقديون عن الواقعين الجدد في أنهم لا يطابقون بين المادي والمثالي ، ولكنهم يؤكدون على خصوصية الوعي الذاتي . والعملية المعرفية لديهم معقدة تتألف من عناصر ثلاثة : الذات والموضوع والمعطيات data أو الماهيات essences التي تعبّر عن الموضوعات . والأشياء المادية لديهم هي أشياء في ذاتها يتعذر معرفتها ، إذاً فهي تيار مثالي ذاتي ، ينطوي على عناصر مادية ، وعلى عناصر مثالية موضوعية ، ثم بدأ هذا التيار في الإنزواء في نهايات الثلاثينيات من القرن العشرين أيضاً .

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر ، بند الواقعية الجديدة ، ص٥٢٨ .

(٢) انظر للمؤلف ، فلسفة جورج سنتيانا في الوجود والمعرفة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩٤ ، الفصل التاسع .

أولاً : رسل : حياته ومصنفاته

١- حياتـه

يقول رسل عن حياته :

« مـاتت أمي وأنا في الثانية من عمري، وكنت في الثالثة حين مات أبـي، فنشأت في دار جدي (لورد جون رسل) ولم يكن يجيبني بنبأ عن والـدي ... حتي لقد شاع في نفسي إحساس بأن يكون في الأمر لغز غامض لقلة ما عرفته عنهما ، فلما بلغت الحادية بعد العشرين أخذت أعرف بعض الخطوط الرئيسة في حياة أبي وأمي وما كان لهما من رأي ، فكم دهشت حين رأيتني قد اجتزت المراحل بعينها تقريباً التي اجتازها أبي في تطور عقله وشعوره » [١] .

هذا هو الفيلسوف الانـجليزي الأشهر برتراند آرثر ويليام رسل Bertrand Arthur William Russell الذي ولد في الثامن عشر من مايو عام ١٨٧٢ ، لأسرة عريقة تمتاز بالعراقة في النسب والحسب كما تمتاز في الفكر والسياسة مما أهّل برتراند لأن يكون أحد أشهر فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين حيث عاش ثلاثة وتسعون عاماً وقد توفيّ في اليوم الثاني من شهر فبراير عام ١٩٧٠م .

كان أبوه اللورد جون رسل ، رجل دولة ليبرالي ، بينما يعود أصل الأم ي عائلة لورد ستانلي حاكم مقاطعة الدرلي Alderley [٢] .

(١) هنري ودانالي توماس ، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر ، الجزء الثاني ، دار الهلال ، العدد ٣١٤ ، القاهرة ، صفر ١٣٩٧هـ- فبراير ١٩٧٧م ، ص١٥٧ .

(2) Urmson, J. O., Russell, in : The Concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers, Routledge, London and New York, 1989, p. 281 .

وكتب رسل وهو في السادسة عشرة من عمره يقول :

« قطعت على نفسي عهداً أن أجعل العقل رائدي في كل الأمور ، وألا ألقي بالاً للميول التي ورثتها - في جانب منها - إلي ما تلقيته من تربية ، فما أشده من عبث لو أننا احتكمنا إلي هذه الميول في مسائل الصواب والخطأ. فالجانب الذي ورثته من تلك الميول إنما هو بمثابة المبادئ التي تهدي في طريق المحافظة على النوع ، أو قل إلي المحافظة على ذلك الجزء الذي أنتمي إليه من النوع ، وأما الجانب الذي يرجع إلي التربية ، فهو يجعل الصواب والخطأ مرهونين بما قد ربيت عليه ، ومن الجانبين معاً يتكون لدى الفرد ما يسمي « بالضمير » ومع ذلك تراهم يوهموننا بأن هذا الضمير هو هبة من الله ، هذا الضمير الذي دفع مارية السفاحة إلي حرق من حرقتهم من البروتستانت ، نعم إنهم مع ذلك يقولون لنا أن الواجب يقتضي من الإنسان أن يتبع « ضميره » وعندي أن ذلك ضرب من الجنون : أما أنا فسأحاول أن أذهب مع « العقل » إلي أقصي مداه ... » [1] .

والتحق برتراند رسل بجامعة كمبردج ، وكان هذا الالتحاق سبباً في حدوث انقلاب في حياته الفكرية ، فبعد أن كان رسل متأثراً بجون ستيورات مل خاصة بعد قراءة كتابه « المنطق » وكان يعده الأب الروحي God father، اتجه نحو فلسفات كنط وهيجل وبرادلي ، بعد أن كان مبهوراً بالرياضيات وكان متقدماً فيها أيّما تقدم إلا أنه لم يستطع مقاومة إغراء الفلسفة تحت وطأة تأثره بأستاذه ثم صديقه الذي يكبره بعدة سنوات هوايتهد وصديقه ماكتجارت الذي دفع زملاءه ومن بينهم رسل على قراءة هيجل ، والنظر إلي الفلسفة الانجليزية نظرة ترى فيها فجاجة وسذاجة [2] .

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، من برتي إلي برتراند ، في الفكر المعاصر ، العدد الرابع والثلاثون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ديسمبر ١٩٦٧ ، ص٨ .

(٢) آلان وود ، برتراند رسل : سيرة حياته ، ترجمة د. رمسيس عوض ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص٣٤ .

وبعد أن تخرج رسل عام ١٨٩٤ من جامعته عين ملحقاً في السفار البريطانية بباريس ، وتزوج من أليس سميث إلا أنه لم يجد في عمله هذا تحقيقاً لآماله فتركه وزار ألمانيا عام ١٨٩٥ ودرس بجامعة برلين وهناك كان يأمل في بناء نسقاً فلسفياً ضخماً كما فعل هيجل فيبدأ بكتابة سلسلة من الكتب في فلسفة العلوم. صاعداً بها صعوداً متدرجاً نحو ما هو أكثر تعيّناً ، فيبدأ بتجريد الرياضيات حتي يصل إلي علم الحياة وهو علم متعين . ثم يبدأ في كتابة سلسلة أخري يعالج بها مشكلات اجتماعية وسياسية وهذه علوم متعينة وينتهي منها إلي ما هو مجرد ، ثم يختم مشروعه بوضع موسوعة يجمع فيها بين النظر والتطبيق ، إلا أن هذه الأفكار الشبابية سرعان ما انهارت وأعلن عام ١٨٩٨ تمرده على كنط وهيجل وشاركه في هذا التمرد جورج إدوارد مور [١] .

وفي عام ١٨٩٦ زار الولايات المتحدة الأمريكية ودرس بجامعتها ، ثم حضر المؤتمر الدولي للفلسفة بباريس عام ١٩٠٠ ، وفي عام ١٩٠٨ أختير زميلاً بالجمعية الملكية ثم رئيساً للجمعية الأرسطاليسية . وفي عام ١٩٢١ طلّق زوجته أليس ، وتزوج من دورا بلاك . وأنجبت له زوجته ابنه جون ثم ابنته كيت عام ١٩٢٣ . وفي عام ١٩٢٧ أنشأ بالاشتراك مع زوجته دورا مدرسة للأطفال . وفي عام ١٩٣٥ طلّق زوجته دورا وتنحي عن إدارة المدرسة المشتركة بينهما وتزوج من هلين باتريشيا سبنس عام ١٩٣٦ وأنجب منها ابنه كونراد .

كان رسل يكره الحروب ويعتبرها أثراً من آثار العصور البربرية البائدة لا تناسب غير الأغبياء الذين عرفهم رسل في المعهد الذي يحشو أذهانهم بالمعلومات قبل أن يلتحقوا بأكاديميةساندهرست العسكرية ، [٢] ، فقاوم رسل

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، من برتي إلي برتراند ، ص٩ .

(٢) آلان وود، برتراند رسل ، ص٣٦ .

عن :

Russell, Bertrand, Autobiography, Allen and Unwin, London, 1967 - 9, p. 25.

اتجاه حكومته نحو الحرب ، وقام بنشاط ملحوظ بعد نشوب الحرب العالمية الأولي يقاوم فيه التجنيد الإجباري فقبض عليه وحكم عليه بغرامة مائة جنيه لأنــه أصــدر نشـرة ينتقد فيها الحكم على أحد معارضي التجنيد بالسجن سنتين .

وباعت الحكومة مكتبته وفاءً بقيمة هذه الغرامة واشتراها أصدقاؤه ، ثم قامت الجامعة بفصله من وظيفة مدرس مما اضطره للعمل بجامعة هارفارد بأمريكا خاصة أنه كان لا يحب الألقاب ولم يعترف بنظام الوراثة الإنجليزي مما جعله يعيش بالكاد. كذلك حاربته الحكومة البريطانية فلم تمنحه جواز سفر لكي يسافر إلي أمريكا أول الأمر وهذه أفعال الحكومات الديكتاتورية في العالم التي تمارس غطرسة القوة على مواطنيها اخفاءً لضعفها وغبائها وبربريتها في آن واحد .

وقد زار رسل كذلك خلال نشاطه كل من روسيا ١٩٢٠ ثم الصين واليابان عام ١٩٢١ .

والحديث عن حياة رسل لا ينتهي سواءً رسل الإنسان أم رسل الفيلسوف والرياضي وسوف أكتفي بتسجيل وصف بياتريس وب لرسل في يوليو عام ١٩٠١ تقول فيه [١] :

« كان مسلكه وملبسه ومظهره الخارجي أشد ما يكون حرصاً على التأنق، شديد المراعاة لقواعد الذوق واللياقة التقليدية ، جم الأدب يدقق في اتباع الرسميات التي يقتضيها هذا الأدب. وكان أثناء الكلام يخرج الألفاظ بوضوح يكاد أن يكون مفتعلاً . ويعبر عن نفسه بطريقة محددة دقيقة . وهو بيوريتاني متشدد من الناحية الأخلاقية . ويكاد أن يصل إلي حد التقشف في عاداته الشخصية، اللهم إلا أن إيمانه بأنه يعيش من أجل الكفاءة جعله يتطلع إلي

---

(١) آلان وود ، برتراندرسل ، ص ٥٠ .

الاحتفاظ بنفسه في أفضل حالة جسمية . ولكنه جسور من الناحية الفكرية ، يحطم المقدسات ويكره المواضعات الدينية أو الاجتماعية ويتشكك في العواطف . وهو يترك العنان لأشد المفارقات والنكات انطلاقاً . ويضع نكاته دائماً في قالب فكري معقد يمنعها من الإنحدار إلي مزالق النكات الخشنة السوقية. وهو محدث ممتع ، وخاصة في أحاديثه العامة عندما يعترض سبيله تدخل العقول الأخري فيها لتمنعه من أن يهوي بسكين منطقه الماضية على ما يتناوله من موضوعات فيمزقها إرباً إرباً . وهو ينظر إلي العالم من على فوق قمة منفصلة عنه ، ويتوفر على تشريح الأشخاص وتحطيم القضايا... متشدداً في امتناعه عن معاقرة الشراب ، [1] .

٢- مصنفاتـه

أتاحت الحياة الطويلة والعريضة والمنظمة لبرتراند رسل أن يترك للإنسانية ثروة هائلة من المصنفات والكتابات في شتي الموضوعات التي تهم الإنسان والإنسانية سواءً كان متخصصاً في الفلسفة أو الرياضيات أو مثقفاً عادياً يريد أن يتزود بالعلم والتنوع الثقافي إلا إنه كتبها بروح الفيلسوف بكل ما تمتاز به من جدية في المعالجة وعمق في التحليل كتبها بلغة واضحة ... سهلة ... منمقة ... مما جعله مستحقاً لجائزة نوبل في الأدب في العام الذي زار فيه استراليا عام ١٩٥٠ .

وقد نشرت مجلة الفكر المعاصر قائمة بمصنفاته مرتبة بحسب تاريخ صدورها (ص ص٥٥ – ٥٦) أضعها أمام أنظار القرّاء كما هي :

١٨٩٦ الديموقراطية الاشتراكية في ألمانيا

1896 German Social Democracy

(١) د. محمد مهران ، فلسفة برتراند رسل ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٨٦ ، ص٦ .

١٨٩٧ مقال في أسس الهندسة

1897 An Essay on the Foundations of Geometry

١٩٠٠ عرض نقديّ لفلسفة ليبنتز

1900 A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz

١٩٠٣ أصول الرياضة – ترجم إلي اللغة العربية

1903 The Principles of Mathematics

١٩١٠ مبادئ الرياضة : المجلد الأول (بالاشتراك مع وايتهد)

1910 Principles of Mathematics - Vol 1

١٩١٠ مقالات فلسفية

1910 Philosophical Essays

١٩١٢ مبادئ الرياضة – المجلد الثاني (بالاشتراك مع هوايتهد)

1912 Principia Mathematica - Vol. II

١٩١٢ مشكلات فلسفية – ترجم إلي اللغة العربية

1912 The Problems of Philosophy

١٩١٣ مشكلات الرياضة – المجلد الثالث (بالاشتراك مع هوايتهد)

1912 Principia Mathematica - Vol. III

١٩١٤ علمنا بالعالم الخارجي

1914 Our Knowledge of the External World

١٩١٤ المنهج العلمي في الفلسفة

1914 Scientific Method in Philosophy

١٩١٤ فلسفة برجسون

1914 The Philosophy of Bergson

١٩١٥ الحرب ، وليدة الخوف

1915 War the Offspring of Fear

١٩١٦ إعادة البناء الاجتماعي ومبادئها

1916 Principles of Social Reconstruction

١٩١٦ العدالة إبّان الحروب

1916 Justice in War - Time

١٩١٧ المُثل العليا في السياسة

1917 Political Ideals

١٩١٨ التصوف والمنطق ، ومقالات أُخري

1918 Mysticism and Logic, and Other Essays

١٩١٨ الطرق إلي الحرية - ترجم إلي العربية

1918 Roads to Freedom

١٩١٩ مدخل إلي الفلسفة الرياضية - ترجم إلي العربية

1919 An Introduction to Mathematical Philosophy

١٩٢٠ البلشفية نظرية وتطبيقاً

1920 The Practice and Theory of Bolshevism

١٩٢١ تحليل العقل

1921 The Analysis of Mind

١٩٢٢ مشكلة الصين

1922 The Problem of China

١٩٢٢ الفكر الحر ودعاية الحكومات

1922 Free Thought and Offical Propaganda

١٩٢٣ مستقبل الحضارة الصناعية (بالاشتراك مع زوجته دورا رسل)

1923 The Prospects of Industrial Civilization

١٩٢٣ الأبجدية في الذرات

1923 The ABC of Atoms

١٩٢٤ البلشفية والغرب

1924 Bolshevism and the West

١٩٢٤ إيكاروس أو مستقبل العلم

1924 Icarus or the Future of Science

١٩٢٤ الذرية المنطقية

1924 Logical Atomism

١٩٢٥ الأبجدية في نظرية النسبية - ترجم إلي العربية

1925 The ABC of Relativity

١٩٢٥ هذا ما أؤمن به

1925 What I Believe

١٩٢٦ في التربية ، وخصوصاً في الطفولة الباكرة - ترجم إلي العربية

1926 On Education Especially in Early Childhood

١٩٢٧ لست مسيحياً ولماذا ؟

1927 Why I am not a Christian ?

١٩٢٧ تحليل المادة

1927 The Analysis of Matter

١٩٢٧ موجز في الفلسفة - له تعريب بعنوان الفلسفة بنظرة علمية

1927 An Outline of Philosophy

١٩٢٨ مقالات في التشكك

1928 Sceptical Essays

١٩٢٩ الزواج والأخلاق – ترجم إلي العربية

1929 Marriage and Morals

١٩٣٠ السعادة كيف نغزوها

1930 The Conquest of Happiness

١٩٣٠ هل أضاف الدين إضافات نافعة للحضارة ؟

1930 Has Religion Made Useful Contribution to Civilization ?

١٩٣١ النظرة العلمية – ترجم إلي العربية

1931 The Scientific Outlook

١٩٣٢ التربية والنظام الاجتماعي

1932 Education and the Social Order

١٩٣٤ الحرية والنظام ١٨١٤ – ١٩١٤

1934 Freedom and Organization 1814 - 1914

١٩٣٥ الدين والعلم

1935 In Praise of Idleness, and Other Essays

١٩٣٦ أي الطرق تؤدي إلي السلام ؟

1936 Which Way to Peace ?

١٩٣٦ الحتمية والفيزياء

1936 Determinism and Physics

القوة : تحليل اجتماعي جديد – ترجم إلي العربية

1938 Power : A New Social Analysis

١٩٤٠ بحث في المعني والصدق

1940 An Inquiry into Meaning and Truth

١٩٤٥ تاريخ الفلسفة الغربية – ترجم إلي العربية

1945 A History of Western Philosophy

١٩٤٨ المعرفة البشرية : نظامها وحدودها

1948 Human Knowledge : Its Scope and Limits

١٩٤٩ السلطة والفرد – ترجمة إلي العربية

1949 Authority and the Individual

١٩٥٠ مقالات لا تشوق

1950 Unpopular Essays

١٩٥١ أثر العلم في المجتمع

1951 The Impact of Science on Society

١٩٥٢ آمال جديدة لعالم متغير – ترجمة إلي العربية

1952 New Hopes for a Changing World

١٩٥٣ الشيطان في الضواحي ، وقصص أخرى

1953 Satan in the Suburbs and Other Stories

١٩٥٤ كوابيس الأعلام المشاهير ، وقصص أخرى

1954 Nightmares of Eminent Persons and Other Stories

١٩٥٤ المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة – مترجم إلى العربية

1954 Human Society in Ethics and Politics

١٩٥٤ التاريخ من حيث هو فن

1954 History as an Art

١٩٥٦ صور من الذاكرة ومقالات أخري - مترجم إلي العربية

1956 Portraits from Memory, and Other Essays

١٩٥٦ المنطق والمعرفة ، مقالات كتبت ما بين ١٩٠١ - ١٩٥٠

1956 Logic and Knowledge : Essays 1901 - 1950

١٩٥٩ الإدراك المشترك والحرب الذرية

1959 Common Sense and Nuclear Warfare

١٩٥٩ فلسفتي كيف تطورت - مترجم إلي العربية

1959 My Philosophical Development

١٩٥٩ حكمة الغرب

1959 Wisdom of the West

١٩٦٠ برتراند رسل يفصح عن رأيه

1960 Bertrand Russell Speaks his Mind

١٩٦٧ سيرتي الذاتية

1967 Autobiography

ثانياً : فلسفة برتراند رسل

تنقسم الفلسفة الانجليزية كما يمثلها فرنسيس هربرت برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وبرنارد بوزانكيت (١٨٤٨ - ١٩٢٣) وصمويل ألكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨) وألفريد نورث هوايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧) وفرديناند شيلر (١٨٦٤ - ١٩٣٧) وبرتراند رسل تنقسم إلي قسمين ، يشمل كل قسم بعضاً من هؤلاء الفلاسفة . القسم الأول هيجلي يري أن العالم يؤلف كلاً واحداً وأن الأشياء مترابطة بالذات بحيث لا يدرك شيء في ذاته مستقلاً عن غيره . وقسم يقبل المعرفة كما تبدو في الوجدان وترى أن الأشياء مستقلة وأن العلاقات متخارجة بما فيها علاقة المعروفة بالشيء المعروف، وأن هذه العلاقات لا

تغير طبائع الأشياء، وأن موضوع المعرفة يمكن لذلك أن يكون لا ذهنياً إذ أن المعرفة حضور الشيء للحدس حضوراً مباشراً . وهذا القسم الثاني يضم أتباع الواقعية الجديدة التي ينتمي إليها رسل وتهدف إلي إعلاء شأن المعرفة الموضوعية وحياة الفرد وغاياته (١) .

وسنري إلي أي شيء يتحقق هذا القول في فلسفة رسل .

يعتبر رسل في مجال الفلسفة المعاصرة أحد روادها الأوائل خاصة لما يسمي بمذهب الواقعية الجديدة الذي يري أن عالم الأشياء الخارجية موجود بغض النظر عن وجود ذات تدركه ، ثم هو في مناهج الفكر السائدة الآن رائداً لما يسمي بمنهج التحليل الذي سوف نتناوله في الفقرة التالية ، وهو منهج يحاول صاحبه أن يرد الكائنات والأفكار إلي أقل عدد ممكن من الأشياء البسيطة التي يتعذر تحليلها بعد ذلك .

ولأن رسل يري أن الفلسفة ذات أهمية بالغة في مجال الواقع وحل مشكلاته فقد دعا إلي ضرورة إعطاء الفلسفة صبغة علمية، وأن تستقي معاييرها وأحكامها الأساسية من علوم الطبيعة وليس من الميتافيزيقا .

ومن هنا كان مأخذ رسل على الفلسفة التقليدية ووقوفها عند حد معالجة قضايا فكرية فارغة يستحيل دراستها دراسة علمية ، ومن ثم فقد حصر رسل مهمة الفلسفة على تمهيد الطريق أمام العلم لكي تنطلق نحو آفاق النجاح فالفلسفة في نظره فكر يقف بين اللاهوت Theology وبين العلم ، فضلاً عن أنها ليس لها وطن No Man's Land (٢) .

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، ١٩٧٩ ، ص٤٣١ .

(1) Russell, B., History of Western Philosophy, p. 5 .

واقترح رسل لحل إشكالية الفلسفة التقليدية أن تنقي من جميع النزعات الرومانتيكية والغيبية التي تزخر بها ، وأن تركز جل اهتمامها على حياتنا الواقعية كما ينبغي على الفلسفة أن تكف عن محاولة البحث عن حلول للمشكلات المطروحة بل عليها أن تركز فقط في طرح الإشكاليات وتترك للعلم حلها ، فمهمتها مهمة نقدية بالدرجة الأولي ، « فالعلم هو ما نعرفه ، والفلسفة هي ما لا نعرفه » [1] .

ودعا رسل الفلاسفة إلي ضرورة تكريس جهودهم وحصرها في محاولة إزالة الغموض عن التصورات الفكرية المجردة ، وتوضيح القضايا والبراهين العلمية ويتم ذلك بإخضاع هذه التصورات وتلك القضايا والبراهين لمختلف ضروب التحليل المنطقي الدقيق لزيادة الإيضاح وشحذ ملكات العقل الإنساني [2] .

وكما يقول « مورتون هوايت » عن رسل :

« لا شك في أن رسل هو من أخصب مفكري عصرنا نتاجاً ، وألمعهم عبقرية ، فهو المنطقي الرياضي ، وهو الفيلسوف ، وهو الصحفي ، وهو الداعية إلي الحرية ، وفي ذلك يذكرنا في بعض جوانبه الأخري بڤولتير ، وذلك لما يتحلى به من لوزعية واتساع أفق ، ومحو لأوثان الفكر القديم .

وسوف ألقي الضوء على أهم عناصر فلسفة رسل فيما يأتي :

---

(1) Russell, B., Logic and Knowledge, Essays 1901 - 1950, p. 281 .

(٢) بوشنسكي ، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة د. محمد عبد الكريم التونسي ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي ، ص٩٦ .

عن :

Bochenski, I. M., La Philosophie Contemporaine en Europe. Pari
1951 .

ثانياً : عناصر فلسفة رسل

قام رسل بتلخيص أعماله في كتابين « تطوري الفلسفي » أو « فلسفتي وكيف تطورت » (١٩٥٩) My Philosophical Development و « سيرة ذاتية » Autobiography (١٩٦٧ - ١٩٦٩) . بالطبع لم يستطع رسل تحقيق مشروعه الفلسفي الذي حلم به ذات صباح في متنزه « تير جارتن » في برلين عام ١٨٩٥ بإقامة نسق فلسفي يقوم على التوفيق بين المجرد والمادي أو اللامتعين والمتعين . أو بين النظر والتطبيق، إلا أنه حقق مشروعاً آخر ضم تراثاً رياضياً ومنطقياً وفلسفياً وثقافياً ضنما ساعده في ذلك سعة ثقافته وكثرة تنقلاته وعمره الطويل .

١- منهج التحليل

إنه على الرغم من أن رسل لم يحاول أن يقدم لنا منهجه التحليلي بصورة واضحة إلا أنه يمكننا إدراك ملامح هذا المنهج في بعض ما كتب . فنجده يقول في مقدمة كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » Our Knowledge of External World (١٩١٤) ما يأتي :

« إن المحاضرات التالية إنما هي محاولة لإظهار - عن طريق الأمثلة - طبيعة المنهج المنطقي التحليلي في الفلسفة وكفاءته وحدوده . فهذا المنهج -الذي يوجد له أول مثال كامل في كتابات فريجه - قد فرض بالتدريج نفسه عليّ بشكل متزايد بوصفه شيئاً محدداً عاماً ، وقابلاً للتجسيد في قواعد ، وملائماً - في كل فروع الفلسفة - لأن يقدم كل ما يمكن الحصول عليه من المعرفة العلمية الموضوعية »[1] .

---

(1) Russell, Bertrand, Our Knowledge of External World, George Allen & Unwin, London, 2 nd. Ed., 1926, p. 7 .

في كتاب : د. محمد مهران ، فلسفة برتراند رسل ، ص٣١٨ .

ولاحظت المنطقية سوزان ستبنج أن رسل يصف منهج التحليل بأنه «محدد تماماً ، وقابل للتجسيد في قواعد أو أحكام محددة maxims ، وربما كانت تضع في رأسها قاعدة ، نصل أوكام ، وتعتبره تجسيداً لمثل هذه القواعد .

فهو يقول في كتابه ، فلسفتي : كيف تطورت ، (الطبعة الثالثة ١٩٦٩) ما يأتي :

« إن منهجي على الدوام هو أنني أبدأ بشيء غامض vague ولكنه محير puzzling شيء يبدو عرضة للشك indubitable إلا أنني لا أستطيع التعبير عنه على أي نحو دقيق ، فأمضي في عملية شبيهة بعملية رؤيتنا لشيء بالعين المجردة naked eye أولاً ثم فحصه بعد ذلك من خلال مجهر، فأجد أنه بتركيز الإنتباه تظهر تقسيمات وتمييزات لم يكن أي منها ظاهراً من قبل ، تماماً كما يمكنك من خلال المجهر أن تري ، الباسيليات bacilli في الماء العكر، وهذا ما لا يمكنإادراكه بدون المجهر » (١) .

ويري موريس ڤيتز أن التحليل الذي يقصده رسل هو صورة من صور التعريف وهو إما واقعي من نوع لا أرسطي ، أو سياق ، أي تعريف الرموز في الاستخدام، وهو مجرد فرض يتعلق بنظرية التحيل ، إلا أنه يضم في ثناياه كل استخدامات رسل في التحليل (٢) . وهو ممكن ، بل هو عملية ضرورية أحياناً، إذا أردنا أن نحسن فهم الكل الذي نحاله ، ومما يجب تحليله لحسن فهمه عبارات اللغة التي نستخدمها في العلم وفي شؤون حياتنا اليومية ليتم بها التفاهم ، وتحليل الجملة عند رسل يبدأ أولاً بتمييز مكوناتها بعضها

---

(1) Russell, Bertrand, My philosophical Development, George Allen & Unwin LTD, London, Third edition 1969, p. 33 .

(2) Weitz, M., Analysis and the Unity of Russell's philosophy, in : The Philosophy of Bertrand Russell, edited by : P. A. schilpp, p. 110.

من بعض، لتحليل كل منها على حدة حتي إذا ما تم لنا ذلك ، عدنا إلي العبارة كلها لنحاول فهمها على ضوء التحليل [1] .

وقد توصل الباحثون إلي صعوبة تقديم تعريف محدد ودقيق لمنهج التحليل عند رسل ، وعلى الرغم من ذلك فيمكن وصفه بأنه مجموعة من العبارات تؤخذ على أنها « تعريف » ونعبِّر عنه بالصيغة الآتية :

« منهج التحليل هو تلك العملية التي بها إما أن نرد المركبات إلي عناصرها البسيطة أو أن نعيد صياغة التعبيرات المحتوية على مركبات رمزية في تعبيرات أخري أكثر دقة لا تحتوي على هذه المركبات » [2] .

ومن هذا التعريف نستطيع تحديد نوعين من التحليل أحدهما متعلق بالموضوعات أو « الأشياء » ، والآخر يحلل الرموز نفسها ، الأول « تحليل ردي » والثاني « تحليل رمزيّ » ، يقصد بالأول رد المركبات إلي عناصرها البسيطة ، ويقصد بالثاني عملية ترجمة العبارات المحتوية على رموز مركبة إلي عبارات أخري لا تحتوي على هذه الرموز . والمقصود بالرمز هنا أي لفظ ، أو أي جملة ، فيستبدل لفظ بلفظ ، أو جملة بجملة [3] .

أما أدوات التحليل التي اقترحها رسل فهي :

أ - نصل أوكام Occam's razor

ويقصد به الاقتصاد المنطقي أي استبعاد المركبات سواء كانت مركبات غير لغوية تحقيقاً لهدف اختزال عدد الكائنات في العالم ، أو مركبات لغوية تحقيقاً لهدف الوصول إلي الحد الأدنى من المفردات .

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م ، ص١٦٣ .

(٢) د. محمد مهران ، برتراند رسل ، ص٣٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ص ٣٣٦ - ٣٤١ .

ب- البناء المنطقى Logical Construction

والبناء بوجه عام هو صورة من صور نصل أوكام يهدف إلي الإستغناء عن الكائنات المستدل عليها التي لا تكون على معرفة مباشرة بها ، وإحلالها بما نكون به على معرفة مباشرة .

وقد طبّقه رسل أولاً في معالجة الموضوعات الرياضية فلما حقق نجاحاً في مجال الرياضيات أراد تطبيقه على المسائل الفلسفية التقليدية . وقد أراد رسل استخدام منهج البناء المنطقي محل الاستخدام الميتافيزيقي لهذا البناء .

وقد وجد أن هناك بعض الجوانب الغامضة في هذا المنهج الذي أثبت أن رسل هو فيلسوف التحليل والتأليف في آن واحد قد عبّر عن الجزء الثاني «التأليف» ، في نزعته البنائية .

ج- اللغة المثالية Ideal Language

اللغة المثالية عند رسل هي « اللغة الاصطناعية » و « اللغة الكاملة منطقياً» و « اللغة المنطقية الكاملة » و « اللغة المنطقية المثالية » و « اللغة المنطقية » ، وهي اللغة التي اصطنعها رسل في كتابه المتعدد الأجزاء «برنكيبيا ماتماتيكا » أو « مبادئ الرياضيات Principia Mathematica » والتي تتفادي غموض اللغة العادية وقصورها معاً . إذاً فهي لغة قادرة على الوفاء بمتطلبات التعبير الدقيق عن المفاهيم ، حيث تعجز اللغة العادية عن ذلك مما يؤدي إلي أخطاء منطقية وفلسفية خطيرة - كما يتصور رسل [١] .

ولعل هذه اللغة المثالية تذكرنا بما ناقشه چورچ بركلي من قبل الصعوبات في استخدام اللغة ، وكذلك يذكرنا بنفس المحاولة التي حاولها ليبنتز من قبل حينما أراد اصطناع لغة مثالية هي لغة الرياضيات التي تحقق

---

(١) نفس المرجع ، ص ص٣٥٤ - ٣٧٢ .

أعلى درجة من الدقة في الاستخدام (١) ولرسل دراسة في فلسفة ليبنتز أعدها لكي يحاضرها في كمبردج عام ١٨٩٨ .

وقد طبق رسل نظريته في التحليل في تحليل العبارة الوصفية ونظريته في الفئات .

٢- المنطق والرياضيات

يذكر رسل في سيرته الذاتية أنه لم يجد ما يرضيه لا عند كنط ولا عند التجريبيين، فلم يطمأن قلبه وعقله لما قاله كنط عن القضية الرياضية وأنها قضية قبلية تركيبية ، كما لم يرض عما جاء به التجريبيون من أن علم الحساب مؤلف من تعميمات جاءتنا من التجربة. وواتته الفرصة عندما ذهب إلي مؤتمر الفلسفة بباريس عام ١٩٠٠ حيث تأثر هناك بـ « بيانو » Quiseppe Peano وتلاميذه، وأعجب بمدي الدقة التي يتمتعون بها في أعمالهم المنطقية، واطلع على مؤلفاته بناء على طلب رسل نفسه ، مما شجعه على إقامة بناءه الفلسفي والمنطقي على الأساس الذي وضعه بيانو ، ثم أضاف إليها فكرة « العلاقات » (٢) .

وقد بدأ رسل يشرع في العمل في كتابه « مبادئ الرياضيات » Principia Mathematics اعتباراً من عام ١٩٠٠ واستمر حتي ١٩١٠ وإن كان الجزء الثالث من المبادئ صدر عام ١٩١٣ بالتعاون مع هوايتهد . وفي هذا الكتاب المتعدد الأجزاء ناقش رسل نوعين من المشكلات : المشكلات الفلسفية والمشكلات الرياضية ، وقد ترك هوايتهد المشكلات الفلسفية كلية لرسل ،

---

(١) انظر للمؤلف : الفلسفة الحديثة من ديكارت إلي هيوم .

انظر لرسل :

* An Inquiry into Meaning and truth, p. 330 .

* My philosophical Development, p. 165 .

(2) Russell, Autobiography .

واهتم هو بالمشكلات الرياضية ماعدا الجزء الخاص ببيانو التي أضافها رسل .

وكان الهدف الأول من تأليف كتاب « مبادئ الرياضيات » هو اكتشاف بل وإثبات أن كل موضوعات الرياضيات البحتة Pure mathematics تتبع القضايا المنطقية Logical premisses وتستخدم التصورات التي نجدها في المنطق [١] .

ومصطلح الرياضيات البحتة من اختراع الرياضيين في القرن التاسع عشر الذي أضاف إلي اختراعاته للبخار والطاقة اختراعه للرياضيات البحتة والذى سمى كذلك بسبب صبغته المنطقية للرياضيات ، أي التحام المنطق والرياضيات على وجه أصبح معه في الإمكان اشتقاق الرياضيات البحتة بأكملها من مقدمات وهذا هو ما نعنيه بالإلتحام بعد أن كانا علمين منفصلين فى الماضى [٢] .

ويشرح رسل معنى التحام المنطق بالرياضيات عندما قدم تعريفاً للمنطق في كتابيه « المنهج العلمي في الفلسفة » (١٩١٤) Scientific Method in philosophy (ص٨٥) وكتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » (١٩١٤) Our Knowledge of External World (ص٦٧) وهو كما يأتي :

« إن دراسة المنطق بوجه عام تشتمل على مجالين غير متميزين تماماً ، فهي تعنى من ناحية بتلك الأقوال العامة التي يمكن أن توضح لتعني كل شيء دون ذكر شيء بعينه أو محمول بعينه أو علاقة بينهما ، وعلى سبيل المثال إذا كانت س عضواً في الفئة ب ، أياً ما كانت س ، أ، ب. ومن ناحية أخرى فهي تُعنى بتحليل « الصور المنطقية وحصرها أي بأنواع القضايا التي

---

(1) Russell, My philosophical Development, p. 74 .

(٢) د. محمد مهران ، فلسفة برتراند رسل ، ص١٩٥ .

قد ترد، وبالأنماط المتعددة للوقائع ، وبتصنيف مكونات الوقائع ، وبهذه الطريقة يمدنا المنطق بجرد inventory للإحتمالات ويسجل الفروض المجربة بشكل مجرد ، [١] .

وقد شغل كتاب ، مبادئ الرياضيات ، لبنة مهمة في تطور المنطق الرمزي symbolic logic والذي لم يشكل فيه منطق أرسطو إلا جزء يسير، بينما تشكل نظرية الأنماط The Theory of types مقدمته الأساسية ، مما دعا جوتلوب فريجه Gottlob Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥) أن يقول إن أسس الرياضيات قد تحددت بإسهامات رسل في ، المبادئ ، [٢] .

لم يهتم رسل بالمنطق الرمزي إلا في أولياته حيث يقول : ، إن المنطق الرياضي حتي في أحدث أشكاله، ليست له أهمية فلسفية مباشرة ، اللهم إلا في أولياته . لكن بعد هذه الأوليات فإنه ينتسب إلي الرياضيات أحرى منه إلى الفلسفة ، [٣] .

بينما اهتم رسل اهتماماً بالغاً بمسألة اللغة وعلاقتها بالمنطق وقد بدأ بأن أكدّ أن ، تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقاً ولم يول الانتباه الكافي . فإن كان علينا ألا نخدع بهذا التأثير فمن الضروري أن نكون على وعي به ، وأن نسائل أنفسنا إلي أي مدى كان هذا التأثير مشروعاً ، [٤] .

وإذا كانت للغة تأثير عميق في الفلسفة فإن لمفرداتها تأثيرها أيضاً على الحس المشترك Common Sense ، مع أن الحس المشترك هو الذي يخترع

---

(١) انظر كذلك نفس المصدر ، ص١٩٦ .

(2) Urmson, J. O., Russell, p. 282 .

(3) Russell, Our Knowledge of the External World, p. 50 .

(4) Russell, The Philosophy of Logical Atomism, in : Monist, 1918 - 19, p. 367 .

وانظر كذلك : د. عبد الرحمن بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية ، في : عالم الفكر، المجلد الثاني ، العدد الأول ، وزارة الإعلام ، الكويت أبريل - يونيو ١٩٧١ ، ص ص٦٧ - ٦٨ .

هذه المفردات، فاللفظ يطبق أولاً على الأشياء المتشابهة تقريباً، دون البحث في مواضع هويتها ، أما تأثير التركيب اللغوي – في حالة اللغات الهندو أوروبية – فهو من نوع مختلف عن ذلك تماماً ، فغالباً ما توضع أية قضية على صورة يكون فيها لهذه القضية موضوع ومحمول يرتبطان برابطة Copula ، فمن الطبيعي إذاً أن نستدل على أن لكل واقعة fact صورة مناظرة تتوقف على امتلاك جوهر لكيفية وهذا ما يؤدي بالطبع إلي الواحدية Monism ، .

أما جهود رسل للتغلب على المفارقات أو التناقضات paradoxes في مجال الرياضيات فقد وضع لها ما عرف بنظرية الأنماط types ونظرية الأوصاف المحددة التي أصبحت جزءاً ليس فقط من منطق رسل ولكن من فلسفته برمتها .

وإذا كانت الرياضة قد ارتبطت بالعلم تاريخياً ، فإن المنطق إرتبط باللغة اليونانية ، أما تطورها فكان في الأزمنة الحديثة ، فأصبح المنطق أكثر رياضياً ، والرياضة أكثر منطقية ، مما ترتب عليه – كما يقول رسل – استحالة وضع خط فاصل بينهما، إذ أثبت الواقع أن الاثنين شيء واحد . والخلاف بينهما كالخلاف بين الصبي والرجل، فالمنطق شباب الرياضيات، والرياضيات تمثل طور الرجولة للمنطق، وإن كان المناطقة يرفضون وجهة النظر هذه[1].

وقد جرت العادة على اعتبار الرياضيات لغة ، الكم ، ، ولما كانت لفظة ، الكم ، مبهمة ، فقد استبدل بها رسل نقطة ، العدد ، لمجرد طرح الموضوع على بساط البحث ؛ لأن القول بأن علم الرياضيات علم العدد قول غير صادق لسببين :

---

(١) برتراند رسل ، مقدمة للفلسفة الرياضية ، ترجمة د. محمد مرسي أحمد ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص٢٠٨ .

الأول : هناك فروع من الرياضيات ليس لها شأن العدد مثل الهندسة ، خاصة الهندسة الإسقاطية والوصفية .

الثاني : أصبحنا نعمم كثير ممن جرينا على إثباته فقط بصلته بالعدد ، فهناك أشياء تقبل الانقسام دخلت تحت الأعداد فأصبحنا نعرف الأعداد الأصلية بأنها « الخاصية التي تميز الأعداد تماماً مثل الإنسان هو الخاصية التي تميز الناس ، فالكثرة ليست حالة من العدد ، وإنما حالة لعدد خاص له ، والعدد الخاص ليس متطابقاً مع المجموعة التي لها هذا العدد ، فالعدد ٣ ليس متطابقاً مع الثلاثي المكوّن من أحمد ، وعلى ، ومحمد ، لأن به شيء مشترك بين جميع الثلاثيات ويميزها عن المجموعات الأخري . العدد شيء يميز مجموعات معينة ، هي التي لها هذا العدد » [١] .

إذاً ليس هناك فرق بين الرياضيات والمنطق لأن الأول جزء من الثاني وامتداد له تخضع للحالة « الصورية » Formal لأننا نستطيع استبدال الألفاظ برموز تحل محلها وعدم ذكر الأشياء الجزئية والخواص للمنطق والرياضيات هو نتيجة ضرورية للحقيقة التي ذهبت إلي اعتبار هذه الدراسة « صورية بحتة » فضلاً عن عموميتها ، فيتم دراسة قضايا المنطق أو الرياضة دراسة صورية لمعرفة أولياتها a priori [٢] .

من هنا جاء حب رسل للرياضيات بسبب ما تتصف به من موضوعية ، وفيها وحدها تكمن الحقيقة الخالدة والمعرفة المطلقة، وينبغي على الفلسفة أن تتخذ لها غاية هي التشبه بالرياضيات في كمالها ، مما يجعلها تنبذ الفروض التي تتعلق بالأشياء وتكتفي بالعلاقات التي بين هذه الأشياء حتى تضمن استقلالها عن الحقائق الفردية والحوادث الجزئية .

---

(١) نفس المرجع ، ص١٦ .

(٢) د. محمد مهران ، فلسفة برتراند رسل ، ص ص ١٩٩ – ٢٠٠ .

٣- نظرية المعرفة

أدركنا حتي الآن أن رسل فيلسوف انجليزي ومنطقي ورياضي ورائداً من رواد الفلسفة المعاصرة وأحد رواد المذهب الواقعي الجديد في الفلسفة ، وهو مذهب يرى أن المعرفة تنصب على عالم الأشياء الخارجية ، وهو العالم المادي الواقعي ، الموجود بغض النظر عن وجود الذات المدركة له . وهو رائد للمنهج التحليلي analytical method الذي يرد فيه صاحبه الكائنات والأفكار إلي أقل عدد ممكن من الأشياء البسيطة التي تعودبتحليلها إلى عناصرها الأبسط منها .

ولقد تناول رسل مفهوم العقل في إطار نظرية المعرفة التي بسطها في عدد من الكتب لعل أهمها « تحليل العقل » Analysis of mind ، « وتحليل المادة » Analysis of matter ، والمعرفة الإنسانية مجالها وحدودها human knowledge, its scope and limits وغيرها من الكتب. وقد اعتبر العقل ذلك المحيِّر لكل من حاول دراسته ، وفهم مكنونه ، فإذا كان المخ نظاماً مادياً ، فإن العقل « مادة » غامضة لم يتوصل العلم إلى جوهرها ، ربما لأنها لا تتبع القوانين الطبيعية المعروفة [1] .

ويستهل رسل مناقشته لتحليل العقل [*] بقوله : « إن العقل هو الشعور أو الوعي consciousness فنحن نقول إننا نعي أو نشعر بما نرى أو نسمع ونتذكر ما نعيه من أفكار ومشاعر، وأغلبنا يعتقد أن المناضد والمقاعد لا تشعر ولا تعي » [2] .

---

(١) د. عبد المحسن صالح ، التاريخ الطبيعي للعقل ، في : عالم الفكر ، العدد الثالث ، المجلد الثالث عشر ، وزارة الإعلام ، الكويت ، أكتوبر / ديسمبر ١٩٨٢ ، ص٣٢٤ .

(*) لاحظنا عند استعراض كتاب « تحليل العقل » لرسل إنه تحليل سيكولوجي وليس تحليلاً فلسفياً أو بيولوجياً أو فزيولوجياً ، ويبدو فيه تأثره بكتابات وليم جيمس في علم النفس والمدرسة السلوكية عند جون واطسون .

(2) Russell, B., The Analysis of Mind, Allen & Unwin, London, 1921, p. 11 .

وقبل أن نسترسل في بيان مفهوم العقل عند رسل يجدر بنا الإشارة إلى أن رسل أكد أن مصدر كل تفكير سواء كان مادياً أم مثالياً إنما يستمد عناصره من العالم الخارجي ، لأن الإدراكات إنما هي جزء واقعي من مادة مخ المدرك Really part of the matter of the percipient's brain ولكن عند فحص إدراكاتنا فإننا نحصل على معرفة خالصة تماماً ومختلفة عن المادة المكوّنة لأمخاخنا ، وهذه هي المعرفة الحقيقية (١) .

إن النظرة العادية للحصول على المعرفة إنما تكون عن طريق عقولنا Our minds ويختص بها علم النفس، أما المعرفة التي تأتي عن طريق أمخاخنا Our brains فإنها من اختصاص عالم الفزيولوجي Physiology أما ما نسميه بالحوادث العقلية أو الذهنية Mental events فهي جزء من العالم الطبيعي ، وأما ما في رؤوسنا فهو عقل يختلف عما يراه الفزيولوجي تحت المجهر ، وأنه لحرى بنا أن نذكر أن كل ما هو واقعي فهو عقلي (٢) .

ويذكر رسل في مقدمة كتابه « تحليل العقل » أن العقل يتكون من الهيولي المحايدة Neutral والتي أخذ بها وليم جيمس في دراساته النفسية فالعقل لدى البرجماتية يكتسبه الإنسان من خلال تعامله مع الحياة ، فهو في جوهره موجود عاطفي، والإنسان يفكر ليعيش ، كما حاول رسل التوفيق بين وجهات نظر العلوم المختلفة مثل البيولوجيا بإعتبار الإنسان حيوان يخضع لسلسلة التطور التي قال بها لامارك وداروين وسبنسر، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس الذي اتسعت دراساته في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وامتد تأثيرها إلى جميع مجالات المعرفة .

وتتم المعرفة الإنسانية عن طريق الإدراك والإرادة وكليهما عمليتان ، أو هما عملية واحدة يسميها « رسل » الفعل Action واهتم رسل بنظرية

(1) Russell, B., The Analysis of Matter, George Allen & Unwin Ltd., London, 1954, p. 382 .

(2) Ibid, (Situ), p. 382 .

«واطسون» عن « الأفعال المنعكسة » وهو مبدأ حديث لترابط المعاني أو تداعيها، وقد حاول رسل أن يلجأ إلي الجسم حتي يتخلص من لغز العقل المحيّر [١] كما فرّق رسل بين السلوك القائم على المعرفة العقلية وبين السلوك القائم على العادات المتعارف عليها [٢] .

ويدلنا الحس المشترك (الإدراك العام) Common sense على أننا نعرف بعض الشيء عن العقل وبعض الشيء عن المادة ، والفرق بين المعرفتين هو أن ما نعرفه بدون استدلال هو معرفة عقلية أو ذهنية ، وأن العالم الطبيعي هو عبارة عن ملامح مجردة في الزمان والمكان، وبسبب هذا التجريد فإننا لا نستطيع أن نمايز بين العالم المادي والعالم الذهني أو العقلي ، فالعقل يبدو لنا بواسطة أشخاص يعانون من أشياء مختلفة ، بينما تختص العواطف بالشعور باللذة والألم [٣] .

ولعل هذا ما جعل رسل يفرّق بين عالم الإنسان الداخلي، وعالمه الخارجي والتفرقة هنا تفرقة نفسية، وليست تفرقة طبيعية [٤] ، ومن هنا فإن الحوادث العقلية وصفاتها وكيفياتها حوادث يمكن إدراكها دون استدلال، بينما تدرك الحوادث الطبيعية في إطارها المكاني والزماني أو إطارها «الزمكاني» .

أ- الصور الذهنية في عمليات الفكر:

تعتبر الصور الذهنية (*) مجرد إنعكاس لاحساسات مضت، ولكنها تبقي

---

(1) Op. cit., Several spots .

(2) Ibid, pp. 79 - 80 .

(3) Russell, B., Human Knowledge, Its scope and limits, George Allen and Unwin., Second impression, London 1951, p. 240.

(4) Ibid., p. 241 .

(*) الصور الذهنية إما حسيّة أو لفظية ، وهي خبرة أو واقعة ذات طابع حسي يستحضرها الفرد في ذهنه . وإذا كان الإدراك الحسيّ هو تغطية الفرد لأشياء حاضرة بالفعل تؤثر في حواسه. فالتصور هو استحياء هذه الأشياء في الذهن على هيئة صور في غيبة التنبيهات الحسيّة. (انظر د. أحمد عزت راجح) ، « أصول علم النفس » ص٣٣٣ .

في الذاكرة، فأنت عندما تسمع أحداً يتحدث عن نيويورك ، فإن بعض الصور الذهنية تطوف بعقلك ، أما عن المكان نفسه (إذا كانت قد زرتها بالفعل من قبل) فهذه الصور وصور أحلامك أيضاً ما هي إلا صور خبراتك السابقة ، وهي في تكوينها المبسطة إنما تأتي في صور الإحساسات ، ولها دور مهم في عمليات الفكر [1] لأنها عبارة عن مستودع للمعلومات .

وهذه الصور المقابلة للإحساسات يمكن تحديدها بالرجوع إلي أسبابها المختلفة فهي تحدث بسبب ترابطها مع الإحساس ، وليس بسبب مثير خارجي للنظام العصبي ، أو بسبب مثير خارج المخ، فحدوث الصور الذهنية لا يحتوي في ذاته على المعرفة ولكن الإحساس والصور الذهنية أيضاً يمكن التعرف عليهما إذا توافرت الشروط المناسبة [2] .

و « لدوكيس « C. J. Ducasse رأي ربما يكون مخالفاً لرأي « رسل » وهو أننا لا نعرف العالم المادي الذي تعتبر أمخاخنا وأعضاء الحس التي بها ندرك الصور الذهنية أجزاء منه، لذلك يري « دوكيس » أنه ينبغي علينا أن نعرف المصطلحات المستخدمة مثل « مادي » و « ذهني » و « عقل » و « حياة » كما ينبغي أن نعرف الفرق بين الذاكرة والصور الذهنية لأن الذاكرة هي عبارة عن تذكر الصور الذهنية المخزونة في الجهاز العصبي، فالجهاز العصبي هو السبب الضروري أو السبب الكافي لحدوث الصور الذهنية [3] .

وتعريف « دوكيس » للذاكرة هو نفس تعريف « رسل » لها حيث أنها تعتبر القدرة على استعادة مادة سابقة أو موقف أو حدث مضي ، أي أنها القدرة على تكرار أحداث ماضية سواء كانت أحداثاً لفظية أو حركية أو أفكاراً

---

(1) Russell, Analysis of Mind, p. 80 .

(2) Ibid, pp. 109 - 110 .

(3) Smythies, J. R. and others, Brain and mind modern concepts of the nature of mind, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, p. 89 .

عامة أو خاصة، إلا أن هذا المعني يتيح الفرصة للبعض أن يقول بأن الحيوانات تشترك مع الإنسان في امتلاك الذاكرة ، بل إن « دارون» ذهب إلي أبعد من ذلك فقال بأن « للنبات » ذاكرة وقال « واطسون » (رائد المدرسة السلوكية) إن الذاكرة هي عادات والعادة معني أوسع من الذاكرة ، والفرق بينهما هو « التكرار » ، بينما الذاكرة لا تتطلبه .

ب- رأى رسل فى التمايز بين العقل والمادة

تعرض رسل في كتابه « المعرفة الإنسانية مجالها وحدودها » لمشكلة التمييز بين العقل والمادة ، أو بين النفس والجسم، وقال أنها بدأت كمشكلة دينية عندما أراد الله أن يعاقب النفس لما اقترفته من خطيئة في الجنة، وهذا العقاب هو نتيجة العدل الإلهي Divine justice وإذا كان الله قد عفا عن النفس فإن ذلك نابع من رحمته الإلهية Divine mercy . وذكر رسل أن الديكارتية أنكرت كل علاقة بين العقل والمادة، إلا أن ليبنتز « قد ساهم في نجاح هذه الثنائية عن طريق استعانته بالمونادات وتبع الديكارتية في إنكارها لهذه العلاقة كل من بركلي وفشته Fichte وهيجل ، وأدي التمييز بين العقل والمادة برسل إلي التميز بين علم النفس وعلم الطبيعة، أي يدرس علمان مختلفان، فعلم النفس يدرس السلوك الإنساني والحيواني على السواء، أي يدرس العقل أو الجانب اللامادي في الإنسان وهو ما يميز علم النفس عن الفلسفة، هذا بالإضافة إلي أن علم النفس يهتم بدراسة النواحي العضوية والإدراك الحسي والفلسفة تتعامل مع المعطيات الخالصة التي ينطلق منها ما هو عام [1] إلا أنه يصعب علينا البرهنة على هذه المعطيات الخالصة مثل الاستبطان والتجارب المنعزلة لروبنسون كروزو والأحلام، وذلك لخصوصياتها.

ويضيف رسل قائلاً إن علم النفس يختلف عن علم الطبيعة وعلم وظائف الأعضاء ومستقل عنهما في بعض النواحي، فإذا كانت كل المعطيات

(1) Ibid, p. 65 .

الطبيعية معطيات نفسية، فإن العكس ليس صحيحاً [1] ، فالحياة والعقل نادرين ولهما تأثير ضئيل على سير الحوادث هذا إذا أردنا الإجابة على سؤال مثل «ماذا نعرف ؟» ، أما إذا أردنا الإجابة عن سؤال «كيف نعرف ؟» فإنهما أي الحياة والعقل ، سيكون لهما شأن عظيم لأن السلطة هنا ستكون بالنسبة لعلم النفس هي الأعلى [2] .

وإذا كان «رسل» يري أن مشكلة التمايز بين العقل والبدن، أو بين العقل والمادة، مشكلة دينية بحتة، وأدخل التفسير الديني بدلاً من التفسير العقلي القائم على البحث الفلسفي، فإن فيلسوفاً آخر مثل «جلبرت ريل» Gilbert Ryle يري أن موقف ديكارت لم يكن بالشكل الذي تحدث عنه رسل، ذلك أن ديكارت عندما أراد أن يبحث العلاقة بين العقل والبدن، وجد نفسه في مأزق، فهو كرجل متدين لا يستطيع أن يقبل أن يكون الإنسان ألة، كما قبل بها «هوبز» وهو كرجل علم، يحاول ألا يقل عن معاصره «بسكال» ، لذلك فهو لا يستطيع أن يهمل مطالب النواحي الآلية في الإنسان، وهكذا وجد ديكارت نفسه بين موقفين متعارضين حاول التوفيق بينهما بعين رجل الدين لا العالم المتفيهق[3] .

وإذا كانت مشكلة العلاقة بين العقل والبدن مشكلة قديمة، ولم تجد لها حلاً نهائياً حتي الآن، فإن النظر فيها يقودنا إلي أن نتساءل كما تساءل بعض الفلاسفة المحدثين أمثال Gordon Rattray Taylor في كتابه Natural history of the mind ويطرح هذا التساؤل «هل الإنسان ألة ؟» ، وعلى ضوء إجابتنا على السؤال يمكننا أن نحدد شكل العلاقة بين العقل والبدن، إلا أن هذه الإجابة ليست بمثل هذه السهولة، حيث أن البعض يخلط بين العقل والمخ،

---

(1) Ibid, pp. 66 - 67 .

(2) Ryle, Gilbert, the concept of Mind, Hitchinson of London, Fifth printing June 1958, First Printing, October, 1949, p. 19 .

(3) Ibid, p. 19 .

وهذا الخلط يؤدي بالباحث إلي الوصول إلي نتائج مضللة. فالمخ – كما يرى « جوردون تايلور » – « هو مركز لعمليات معقدة وكثيرة ومتناقضة ... مثل الجوع والشبع واللذة والألم والنوم واليقظة ، والهدوء والهياج الخ » [1] وبهذا يثبت أن المخ يتعلق بالأشياء المادية، وهذا التفسير هو ما يرتأيه العلماء الماديين لأنه يتفق ووجهة نظرهم ، كما يتفق وواقع العلوم التجريبية .

وعلى الرغم من هذا التفسير إلا أن جوردون تايلور، ونحن معه ، لا يري أن الإنسان ألة حية متحركة ، وإلا لسقط عنه الجانب الإنساني ، كما أن العقل هنا يتعلق بالجانب الروحي وهو ما يجعل قولنا بأن الإنسان ألة حية، قول غير مقبول، ولا يتفق مع « روحانية » الإنسان ، كما أن العقل يتعلق بالوعي والذكاء الإنساني الذي يراه « ريل » مرادفاً لصفات مثل المهارة والحساسية والعناية والمنهجية والتركيز والمنطقي والنقدي والتجريبي [2] ، بينما يعني « غياب العقل » أن بعض الناس يتصرفون دون وعي كما يفعلون ، أو دون أن يلاحظوه ملاحظة جيدة ، عكس اصطلاح Minding الذي يحتوي في ذاته على الاهتمام والرعاية معاً ، فالعقل لدي علماء المعرفة وفلاسفة الأخلاق هو بالإضافة إلي قدرته على الملاحظة يعبر عن الاستدلال والوعي [3] .

جـ- نظرية المعرفة ومفهوم العقل لدى رسل

يتساءل رسل عما إذا كانت عقولنا فعلاً « أدوات للمعرفة » ، وإذا كان ذلك كذلك إذاً فإنه من الضروري تحليل العقل وتفحصه على أساس هذا السؤال (هل عقولنا حقاً أدوات للمعرفة ؟) وإهمال هذا السؤال في نظر رسل يشبه أن نذكر الترمومتر أو أن نذكر وظيفته ألا وهي قياس درجات الحرارة، كذلك من الضروري بعد تحليل العقل أن نحدد مجال المعرفة وحدودها .

---

(١) د. عبد المحسن صالح ، التاريخ الطبيعي للعقل ، ص٣١٦ .

(2) Ryle, The Concept of Mind, p. 315 .

(3) Russell, The Analysis of Mind, p. 254 .

إلا أن رسل عندما وجد نفسه في موقف دقيق، وأن هناك صعوبة بالغة في تحديد المعرفة، آثر أن يقسّم مناقشته لهذا الموضوع (تحديد المعرفة) لبيان ماهية العقل إلي خمسة أجزاء هي :

١- تري المدرسة السلوكية في علم لنفس أن المعرفة هي استجابة للبيئة Environment Response ، ويري رسل أن المعرفة لا تتم فقط بالملاحظة الخارجية كما يقول السلوكيون ، كما أن الإحساس ليس هو الشكل الأمثل للمعرفة، غير أن الإدراك الحيّ Perception يستطيع أن يكون نقطة جديدة للإنطلاق نحو المعرفة، حيث يختلف الإدراك الحسي عن الإحساس في أن الإحساس يمدنا بترابط يعتمد على العادة Habitual associates ، أما الإدراك الحسيّ فإنه يعتمد على عناصر غير حسية يمكن أن تفسر لنا بإعتبارها نتيجة العادة Habit التي تمدنا بها العلاقات المتبادلة والمتتابعة Frequent correlations (١) .

٢- أثار الفلاسفة أنفسهم الحديث عن مشكلة المعرفة ونشروها سواء كانت معتقدات فردية Single beliefs أو أنساق من المعتقدات System of beliefs .

٣- تثير نظرية المعرفة مبدأ التحقيق Verificability لأن المعتقدات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة فما هو محك التأكد بعد أن هناك ظروفاً تعمل على تأكيد المعرفة .

٤- وقد وضع رسل مشكلة الصدق والكذب وما ينشأ عنهما من تحديد لمعني القضايا في الإعتبار ، وهي مشكلة تتصل أصلاً بمبدأ التحقيق (٢) .

٥- من رأي رسل أن أساس المعرفة هو ما يسميه ، معرفة بالاتصال المباشر ، وهي المعرفة التي تتم باللقطات الحسيّة المباشرة للمعات الضوء ونبرات

---

(1) Russell, The Analysis of Mind, p. 158 .

(2) Ibid, p. 254 .

الصوت ولمسات الصلابة والليونة وغيرها ، وهذه المعطيات الحسيّة هي المادة الخام الأولية لكل معرفة، والتي يمكن ردها إلي « الحوادث « المتلازمة والمتتابعة [١] والمعرفة بالوصف .

وقد حاول رسل أن ينأى بنظرية المعرفة عن النزعة الذاتية التي هي من صفات المذهب المثالي، وتقوم نظريته على أساس أن العالم الخارجي موجود ولكن وجوده إنما هو « خارج ذاتي « بمعني أن وجود العالم الخارجي، ووجود ذاتي بعقلي المدرِك له يعتبران وجودان متخارجان لا وجود واحد متداخل ، وبهذا يحاول رسل أن يقول إن العالم الخارجي ليس من صنع العقل ومدركاته ومقولاته كما يقول بذلك المثاليون، وإنما للعالم الخارجي وجود مستقل، ومن هنا اهتم التجريبيون بالعلوم الطبيعية والرياضية كي يتمكنوا من دراسة الواقع دراسة مستفيضة ومستقلة ومتعمقة بعيداً عن تحليلات اللغة التي حاولت « البنيوية « دراستها واستخراج تكويناتها وأبنيتها .

وعلى الرغم من ذلك فإن رسل عند حديثه عن الأشياء التي يدركها إدراكاً مادياً، يقول إنها أشياء ذهنية Mental Objects بمعني أن إدراكي للأشياء ليس إدراكاً مادياً أي أنني لا أدرك الأشجار بمادتها ، وإنما أدركها بصورتها الذهنية كما أدرك الألم [٢] .

وأراد رسل بعد هذا أن يحدد مفهوم العقل وهو لديه أداة المعرفة التي تعني دراسة العلوم وبناء النظريات، كما تعني التعلم «الاكتشاف والاختراع[٣]، من هنا شرع رسل يحلل العقل محاولاً فهمه ودراسته وبيان أنه أداة المعرفة ووسيلتها الفعالة، وكانت دراسة رسل للعقل دراسة نفسية، وتضمنت دراسته للعقل وتحليله إياه، دراسات عن « الوعي « و « الغريزة « و « العادة « و« الرغبة

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، ص ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) المرجع نفسه .

(3) Shoemaker, Sydney, Self-Knowledge and Identity, Allied publishers, New Delhi, 1971, p. 67 .

والشعور ، و ، الاستبطان ، و ، الإحساسات والصور الذهنية ، و ، الذاكرة ، و،العواطف والإرادة ، وغيرها من الدراسات .

ويعتقد رسل أن الوعي يختلف عن الإحساس وعن الصور الذهنية، والذاكرة والمعتقدات والرغبات، وبرغم هذا الاختلاف فإن الوعي يدخل فيها جميعاً، ويؤكد ذلك ، هنري هيد ، Henry Head بقوله إن ، الإحساس بالمعني الدقيق لهذه الكلمة ، يتطلب وجود الوعي ، [1] ، والإحساس لا يدخل في الوعي إلا عندما يتم تذكره، أما إذا كان الإحساس ، خام ، بعيداً عن الذاكرة ، فإنه لا يدخل في الوعي ولا يتضمنه الوعي بأي حال من الأحوال ، والوظيفة الأساسية للوعي والفكر هي قدرتهما على الاستدلال على الرغم من تباعد المسافة الزمنية أو المكانية، ولكنه لا يكون مثيراً لحواسنا في الوقت الحالي[2]، وطالما أن الوعي معقل كل هذا التعقيد فهو لا يمكن أن يكون الصفة المميزة للعقل، فقد رأينا كما يقول رسل أن الاعتقاد والصور الذهنية تدخل في تركيب هذا الوعي، لذلك فإن أي تعريف للعقل إنما يكون هو هذه التحليلات نفسها[3] .

أما بالنسبة للخبرة فإن الأعصاب هي التي تتعرف عليها أكثر من العقل، وإذا كان الأمر كذلك فإن احتمال معرفة الخبرة لا يمكن أن تتم باستخدام العقل ويمكن أن نسمي الرغبة ، الوعي ، عندما تكون مصاحبة باعتقاد صحيح يجلب لنا السكينة وإلا فإننا نسميه ، اللاوعي ، Unconsciousness ، وكل الرغبات البدائية هي من نوع ، اللاوعي ، ويشترك الحيوان مع الانسان في هذا النوع من الرغبات [4] .

---

(1) Ryle, Gilbert, The concept of Mind, p. 317 .

(2) Ibid, pp. 292 - 293 .

(3) Ibid., p. 76 .

(4) Smythies, J. R., and others, Brain and Mind, modern concepts of the Nature of Minds, pp. 71 - 72 .

هذا وقد استخدم « وبستر » Webster في قاموسه New International تعريفاً للعقل يتضمن نفس مفهوم رسل له ، فإن وبستر يرى أن العقل موضوع الوعي أو لنفس كذات وهذه الذات هي التي تشعر وتدرك وتريد وتفكر وتعي ذاتها ، خاصة الوعي الفردي .

وقد استخدم ديكارت نفس هذه التعبيرات ، ويستخدم « سميثز Smythies مصطلح « الذهني » Mental لكي يعبر به عن العقل وهو القدرة الذهنية لأي نشاط عضوي [1] ، وقال « وليم جيمس » عن العقل إنه تيار متدفق من الوعي Stream consciousness بينما يركز « فرانز برنتانو » Franz Brentano على أن الظاهرة العقلية إنما هي الظاهرة المقصودة ، وليست الظاهرة العشوائية، فالظاهرة المقصودة تحتوي على « موضوع » فهي إذاً ليست ظاهرة فارغة من المضمون [2] .

ويمكن إيجاز موقف رسل من المعرفة فنقول إنه يري أن المعرفة الإنسانية معرفة غير محددة المعالم، وهي معرفة جزئية ، ليس لها تحديد ممكن ، بينما تبدو حيرته بالنسبة لمفهوم العقل بين الدراسات النفسية الحديثة. وبين مفاهيم المدرسة التجريبية الإنجليزية ومعطياتها المحددة، يقول رسل « فإذا كنا على حق في تحليلنا للعقل، فإن المعطيات الممكنة في عالم النفس هي الإحساسات والصور الذهنية وعلاقة كل منها بالآخر، كما تبدو لنا المعتقدات والرغبات والإختيارات وغيرها تبدو لنا كظاهرة معقدة، تتكون من الإحساسات والصور الذهنية متداخلين تداخلاً كبيراً [3] .

أما خلاصة بحث رسل عن « تحليل العقل » فيمكن إجمالها في النقاط الآتية :

---

(1) Shaffer, Jerome, Mind - Body problem, p. 338 .

(2) Russell, Human Knowledge : Its scope and limits, p. 527 .

(3) Russell, The Analysis of Mind, pp. 299 - 300 .

١- لا تختلف الطبيعة عن علم النفس من حيث المادة ويشبه العقل والمادة علم الطبيعة وعلم النفس من حيث تكوينهما المنطقي، أما من حيث الجزئيات فلهما علاقات مختلفة ، يقوم علم الطبيعة بدراسة بعضها بينما يدرس علم النفس بعضها الآخر، فعلم الطبيعة يدرس جوانبها الإيجابية، بينما علم النفس يدرس جوانبها السلبية .

٢- يعتبر الوعي ظاهرة معقدة ومختلفة في صفتها العامة عن الظاهرة العقلية.

٣- يعتبر العقل موضوع درجة حيث أنه مجموعة من العادات المعقدة .

٤- جميع معطياتنا - سواء في علم الطبيعة أو في علم النفس - ترتبط بقوانين السيكولوجية السلبية .

٥- العقل عبارة عن تكامل قدرات من أنواع محددة، تكوّن في مجموعها الطبيعة.

٦- في مجال الرياضة البحتة نستخدم مدركات عقلية لا يمكن تعريفها إلا على أساس من المنطق [١] .

٤- الأخلاق والسياسة

لا شك أن هناك فروقاً عديدة بين الإنسان والحيوان، فالإنسان شأنه شأن سائر الكائنات الحيّة تحركه مجموعة من الاستعدادات والغرائز والميول . ولكنه يضيف إلي تلك الوظائف الحيوية شيء آخر أكثر أهمية وهو الحضارة، التي تعني الفكر واللغة والأدب والشعر والموسيقي والعلم والتكنولوجيا. أما الحيوان فهو يعيش على نمط واحد مستسلم لطبيعته، بينما الإنسان يعيش بالفكر والعاطفة والوعي فهو كما شبهه فلاسفة اليونان القدماء عالم أصغر

---

(١) د. زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، ص٢٦١ .
وأيضاً للمؤلف : مفهوم العقل في الفكر الفلسفى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ص١٩٢ - ٢٠٢ .

يحتويه عالم أكبر ، بيد أنه يفوق العالم الأكبر عمقاً وأبعاداً وتعقيداً لا يستريح له بال حتي يمتلك زمام أمره ويحكم قبضته على العالم الأكبر ، يسخره في خدمته ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

لذلك حاول رسل تطبيق منهجه العلمي في دراسته للأخلاق والسياسة لكي يحيط بالعلاقات التي تحكم إحساسات الإنسان وانفعالاته وعواطفه ورغباته ، وأهوائه ونزواته، وبين ما ينبغي أن يكون عليه سلوكه الأخلاقي من نضج واتساق وضبط وانضباط .

مما يجعل الإنسان يعيش صراعاً عنيفاً لا سبيل إلي تجنبه بين ما هو أدني وما هو أسمي، خاصة أن الإنسان يعيش بين فكي الرحى بين كونه ... شخصاً ... له خصوصياته وبين كونه كائناً اجتماعياً لابد له من ترسيخ العلاقة بين ذاتيته وبين الآخرين على دعامة الغيرية (١) .

وبناءً على ما سبق فإن كل كائن بشري، أي كل إنسان ، لا يعدو أن يكون نتاجاً لعاملين :

أ- ما وهبه الله تعالى بالوراثة .

ب- ما اكتسبه من البيئة ... جغرافياً واجتماعياً .

والخير والشر لازمتين من لوازم الحياة الإنسانية وقد أبرزهما على الساحة الحياتية ما لدينا من رغبات Desires ، ونحن نشعر الألم ونسعي نحو التخلص منه، ونشعر باللذة ونأمل في أن نستبقيها أطول فترة ممكنة ، فالخير هو إشباع الرغبة ، وخيري الشخصي هو إشباع رغباتي ، ويترتب على هذه التعريفات أن يسعي الفرد – منطقياً – نحو خيري أنا لأن خيري جزء من الخير العام ولكنه ليس بالضرورة أعظم جزء يمكن أن يحققه شخص، لذلك فالسلوك الخيِّر أو السلوك الصواب هو السلوك الذي يحقق الخير العام على ما يذهب رسل ، ولو اتفق الجنس البشري على ما هو صواب لأخذنا الصواب

(١) د. محمد فتحى الشنيطي ، فيلسوف الأخلاق والسياسة، في الفكر المعاصر، ص٨٢ .

المفهوم الأساسي في الأخلاق ولعرّفنا « الخير » بأنه ما ينجز بسلوك صواب، بيد أن هناك اختلافاً شاسعاً بين الجماعات المختلفة في اعتبارها لما هو صواب وما هو خطأ ، ما هو حق وما هو باطل » (١) .

وترتبط الأخلاق بالعاطفة الإنسانية عكس العلم الذي يخاطب عقل الإنسان ووعيه، ونظراً لارتباط الأخلاق بالعاطفة كان من السهل التأثير في الإنسان بالحجة الأخلاقية وليس بالحجة العقلية .

والخلاصة إن الأخلاق في رأي « رسل » تجعل الإنسان أقرب إلي روح الجماعة أكثر مما هيأته له الطبيعة. بيد أن «رسل» حريص على توجيه الإنقياد في أهمية الدور الذي ينهض به الفرد في هذا المضمار، فكثير من الأعمال التي جلبت الخير للإنسانية تعزي للجهد الفردي، فللفرد قيمته الباطنة الخاصة به، وأفضل الأفراد يسهمون بأعظم الجهود في الخير العام. ولذلك فمن أجل تحقيق الخير العام يجب أن تتاح للأفراد من الحريات ما لا يؤذي الآخرين » (٢) .

وفي مجال السياسة كان لرسل آراء مختلفة حول الطرق السياسية المختلفة والمذاهب التي عاصرها طوال فترة حياته المديدة. فقد تعاطف رسل مع الاشتراكية وتأثر تأثيراً كبيراً بالبيان الشيوعي لما تميز به – في رأي رسل – من تنحية القيم المتعارف عليها وازدرائه للدين ونقد الماركسية من خلال وجهة نظر ليبرالية انجليزية، ثم اعترض رسل على السياسة التي اتبعها الاشتراكيون فقد أثاروا ضجيجاً في العالم وأثاروا الروح العدوانية .

لقد كان يري في الاشتراكية علاجاً شافياً من أمراض الرأسمالية المستغلة، فالداء عنده هو الملكية الخاصة والدواء هو الاشتراكية .

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص٨٥ .
وأيضاً :
Blackwell, K., The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell, Allen & Unwin, London, 1985 .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٨٦ .

إن الملكية الفردية الخاصة إنما نشأت من أعمال العنف والسرقة، ولما كانت الملكية الخاصة تحميها الدولة، والسرقات التي تتألف منها الملكية يقدسها التشريع وتؤيدها الأسلحة والحروب ، فالدولة شر عظيم لنا أن نسلبها معظم وظائفها لنلقي بها إلي نقابات تعاون وهم المنتجون [1] .

ولكن نشوب الحرب العالمية الأولي (١٩١٤ - ١٩١٨) كان مرحلة فاصلة في حياة رسل بشكل عام ولتاريخه السياسي بشكل خاص، ومن ثم فقد قام بإعداد بيان إلي الحياة، ونشره في المانشستر جارديان أعلن فيه أن الحرب إنما جاءت مخيبة لآماله مما عرّضه لتهمة « مواطن انجليزي غير صالح » ثم نشر مقالاً بلسان حال جمعية رافضي التجنيد مما عرّضه للسجن ستة أشهر مع السماح له بالقراءة والكتابة .

وبعد أن تعرّض لصدام مباشر مع الثورة البلشفية في روسيا قرر القيام برحلة إلي الصين في الوقت الذي كان يرثيها فيه لتدهورها وقد وضع كل ذلك في كتابه « مشكلة الصين » ١٩٢٢ The Problem of China ، ونشر عام ١٩٣٦ كتابه « الطريق إلي السلام » أو « أي الطرق يؤدي إلي السلام » Which Way to Peace ، وفي عام ١٩٥٥ قام بجمع التوقيعات من أبرز العلماء في العالم حول بيان يدعو إلى تفهم أخطار الحرب النووية ، وفي عام ١٩٥٨ انتخب رئيساً لجمعية تدعو إلي نزع السلاح، كما أدان العدوان الصهيوني على أرض فلسطين العربية الإسلامية وعلى الشعوب العربية عام ١٩٦٧ [2] .

(١) هنري وداناالي توماس ، أعلام الفكر الأوروبي ، ص١٦٠ .
وأيضاً :

Ryan, A., Bertrand Russell : A Political life ,
Harmondsworth : Allen Lane, 1988 .

(٢) د. نصار عبد الله ، فلسفة برتراند رسل السياسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٧، ص ص١٠ - ١١ ، ١٦.

وتتمثل قمة أعمال برتراند رسل من أجل السلام، في تلك المؤسسة العالمية التي أنشأها في عام ١٩٦٣ وأطلق عليها اسمه لتتولى الدعوة الجادة في مختلف أرجاء العالم، للعمل من أجل حياة أفضل وأكثر أمناً لمجموعة الشعوب البشرية على أن يكون نشر مبادئ هذه المؤسسة من موارد رسل الخاصة، ومن الاشتراك السنوي الذي تحصل عليه من كل عضو ينضم إليها وقيمته أربعة دولارات ونصف مقابل الجلسة الشهرية والنشرات غير الدورية التي تصدرها المؤسسة .

ومن خلالها أعلن رسل رأيه ضد الحروب الاستعمارية، وتعريف العالم الغربيّ بالبلاد النامية ودول العالم الثالث حتي لا ينساق الغرب وراء كل الدعايات الاستعمارية والعنصرية المغرضة .

وانبثق عن هذه المؤسسة محكمة دولية لمحاكمة مجرمي حرب فيتنام في جنوب شرق أسيا، وعلى رأسهم ليندون جونسون رئيس الولايات المتحدة بعد اغتيال جون كيندي عام ١٩٦٣ ، ودين راسك وزير خارجيتها وروبرت ماكنمارا وزير الدفاع في تلك الفترة، بإعتبارهم المسؤولين عن ارتكاب هذه الجرائم في فيتنام، أنشئت المحكمة في مايو ١٩٦٦، وعقدت أولى دوراتها في الفترة من ٢ - ١٠ مايو ١٩٦٧ في ستوكهلم عاصمة السويد ، وكانت برئاسة الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر وعضوية صفوة من العلماء الداعين للسلام، وأدانت المحكمة الولايات المتحدة لجرائمها في فيتنام، واستخدامها للقنابل المحرمة دولياً، وعدوانها على أهداف غير عسكرية، وهي بهذا تنتهك اتفاقية جنيف ١٩٥٤، وميثاق الأمم المتحدة، كما أدانت المحكمة العصابة الصهيونية في فلسطين المحتلة لجرائمها ضد العرب والشعب الفلسطيني .

ولو كان رسل حياً بيننا اليوم ونحن في بدايات الألفية الثالثة لأدان كثير من رؤساء الولايات المتحدة عبر عشرات السنين وكثير من مسؤوليها وغيرهم من المسؤولين في العالم الغربي غير العصابات الصهيونية في فلسطين المحتلة وغيرها على جرائمهم ضد العالم كله خاصة المسلمين في أفغانستان وهي جرائم تفوق الخيال وضد العراق والصومال وغيرها كثير .

وقد ربط رسل بين الأخلاق والسياسة على ما بينهما من بون شاسع، فمن المعروف أنه لا أخلاق في السياسة ولا سياسة في الأخلاق ونرجع جميعاً إلي كتاب « الأمير » لنيقولا مكيافللي .

٥- الديــن

اهتم رسل في حياته بموضوعات كثيرة ونظريات عديدة في مجالات الرياضيات، والمنطق، والمعرفة، والعلّية، والاحتمال، والأخلاق، والسياسة، والتربية وما إليها. وليس هناك من شك في أن العديد من آراء رسل في هذه المجالات المتنوعة هو مما يقبل المناقشة، ونستطيع أن نلمس ما يحمله رسل من تقديس عجيب للحقيقة (الموضوعية) والعلم بإعتبارهما العدو الأول للدين، وهو يعتبر الدين وموضوعاته من قبيل الوهم والخرافة بسبب تكوينه العلمي واتخاذه موقف المفكر الحر الذي يرفض الآراء المسبقة، ونبذ النزاعات المذهبية، واحتقار الخرافات الغيبية مما دفع البعض إلي تشبيهه بڤولتير وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين الذين نزعوا مثله إلي النزعة العقلية الحرة، والثورة على النزعات الإيمانية والتأليهية التقليدية [١] .

وقد هاجم رسل فلاسفة البرجماتية لتمسكهم بفكرتي « الله » و « الغائية » ومن هنا فقد أعلن رسل صراحة أنه : ليس ثمة راحة نفسية يمكن أن تستخلص من الفرض القائل بأن العالم هو من صنع خالق. وبالمثل، لست أري أي ضرب من الارتياح أو العزاء في الافتراض القائل بأن هذا الكون المزعج قد صنع وفقاً لخطة مرسومة أو تدبير سابق [٢] .

وأعلن رسل أكثر من مرة ، وخصوصاً في دراسته المعروفة بعنوان « ما السبب في أنني لست نصرانياً ؟ « Why I am not a Christian ? (١٩٢٧) أعلن فيها رسل رفضه لكافة العقائد النصرانية ، في حين أنه كان يؤكد إيمانه

---

(١) د. زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨ ، ص٢٤٩ .
(٢) نفس المرجع ، ص٢٥٠ .

بالإنسان واحترامه للعلم ! فالإنسان يستطيع تحسين أخلاقه عن طريق الجمع بين العقل والألة [1] .

وعندما شغل رسل نفسه بمناقشة موضوع العقيدة الدينية في دراسته التي أشرت إليها ، ما السبب في أنني لست نصرانياً ؟ ، يخلص فيها إلي إنكار فكرة الخلود زعماً منه بأن هذا يتعارض مع وحدانية الله وقدرته ، وغفل عن أن موقفه هذا هو الذي يمثل حالة من التعارض والتناقض الصارخ وليس الفكرتين ، إنكار الخلود ، و ، وجود الله وقدرته ، فإن الله تعالى هو الذي خلق الناس وهو الذي يتكفلهم بعنايته ، ومن هذه العناية أنه عادل لا يظلمهم ، فهو يعطي كل ذي حق حقه ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، [2] .

إذاً فلابد من أن هناك حياة أخري بعد الموت يثاب فيها كل إنسان على أفعاله في الحياة الدنيا، فالتسليم بوجود الله تعالى وقدرته الشاملة الكاملة يلزم في الحال التسليم والإيمان بخلود النفس بعد الموت .

كذلك يردد أصحاب المذهب الطبيعي خاصة هؤلاء الذين اهتموا بدراسة فكرة العليّة Causality في الطبيعة، وكان جون ستيوارت مل (وما سيقال عنه ينطبق على برتراند رسل) منزعجاً طيلة حياته كلما خطر له أن مسألة العليّة لا يمكن استبعادها عن وجود الله تعالى، وإلا وقعنا في التناقض تهمة التعسف Arbitrary . فمذهب الألوهية Theism لا يستبعد مسألة العليّة، ولكنه يقترح التفرقة والتمايز بين مشكلة مبدأ العلية ومشكلة ماإذا كان الله تعالى علّة [3] .

---

(١) د. زكريا إبراهيم ، فلسفة تمجد الإنسان ، في : الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، القاهرة ، ديسمبر ١٩٦٧، ص ص٥٦ - ٦١ .

(٢) سورة الزلزلة ، الآيتين ٧ - ٨ .

(٣) جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ص٣٨٩ - ٣٩٠ .

وإذا أراد الإنسان أن يضمن السعادة وهي غاية الحياة في رأي رسل فعليه أن يكافح الخوف، وتأكيد الشجاعة عن طريق التربية ، وبإيصال البشر إلي درجات متصلة من الكمال من كافة النواحي، فالإنسان قادر على تحقيق السعادة بشرط مقاومة الخرافة (الدين) لأن كل طبيعة ، ومنها طبيعة الإنسان ذاتها ، ينبغي أن تصير موضوعاً للدراسة العلمية ، بهدف إنتاج مزيداً من السعادة (١) .

هذا بالإضافة إلي الروشتة التي يكتبها للناس حتي يحققوا السعادة وهي : عدم المبالاة بأقوال الآخرين – النظام والجمال – النرجسية – الهوايات – الحماس – محبة الآخرين – الامتثال الإيجابي. فأهم شيء لبلوغ السعادة كما يقول رسل في كتابه « مشكلة الصين » (١٩٢٢) : المعرفة والفن والسعادة الصادرة عن إشباع الغرائز ، وعلاقات الصداقة أو المحبة ، وليس الركون إلى الدين .

تعقيب

هذا هو « برتي » أو « برتراند رسل » الفيلسوف الانجليزي الذي ملأ الدنيا ضجيجاً على الرغم من نحافة جسمه . كان انعكاساً طبيعياً لحياته الملتزمة منذ الصغر، وللثقافة الأوروبية في صورها المختلفة. كانت له جهوده التي لا يمكن إنكارها في عالم الفلسفة ودنيا الثقافة شغلته هموم عصره فلم ينأي عنها ولم ينزو كما هو شائع عن الفلاسفة الذين يعيشون في أبراج عاجية لا تعنيهم حياة الناس الذين يدبون على الأرض .

هذا هو « برتي » أو « برتراند رسل » الذي أغرق نفسه في بحور المنطق والرياضيات المتلاطمة فكان له فيها اسهامات لا يمكن إنكارها ، وانجازات لا يمكن تجاوزها. وانحدر إلي عالم الفلسفة فكانت باكورة جهوده الفلسفية بحثه

(١) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، الترجمة الكويتية، ص٩٢ .

في فلسفة ليبنتز وقد كان واضحاً تأثره به في عدة جوانب منها القول بالوحدانية ... وهي تشبه الموناد الواحد الذي لا أبواب له ولا نوافذ ، وكذلك المناداة بلغة مثالية بديلة للغة الفلسفة الغامضة العرجاء التي لا تؤدي بنا إلي فهم واضح واتفاق ثابت، وكذلك أخذه بفكرة أن كل قضية تحليلية محمولها متضمن في موضوعها ، وقوله إن كل كائن في الوجود عبارة عن كيان مغلق على نفسه تنبثق منه جوانب حياته انبثاقاً يصدر من الداخل ولا يستعين بشيء من الخارج .

هذا هو « برتي » أو « برتراند رسل » الذي اهتم بمصادر المعرفة وقال بنوعين منها ، المعرفة بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف، وهل هي نتاج استدلالات العقل ، أم هي كشف صوفي أو حدسي إن شئنا الدقة. والواحدية المحايدة Neutral monism التي سلّمت بأن ليس ثمة خط فاصل يعزل العقل عن المادة، وأنهما يختلفان درجة لا نوعا ، وهي ترد الأحداث كلها إلي أحداث محايدة Neutral events لا تمثل عقلاً ولا مادة ، وبالطبع فإن عدم تحديد هذه الواحدية المحايدة يعد من نقاط ضعف منهج رسل .

هذا هو « برتي » أو « برتراند رسل » الأديب صاحب الأسلوب الرفيع... السهل ... الواضح... كاتب القصة فله مجموعتين منها : الشيطان في الضواحي وكوابيس الأعلام والشاهير ، وكاتب السيرة الذاتية. وقد اتخذ لحياته محاور ثلاثة هي : تشوقه للحب ، وبحثه عن المعرفة، وشعوره بالشفقة تجاه آلام الجنس البشري .

وأخيراً هذا هو « برتي » أو « برتراند رسل » الذي ساير نتاج العلم المعاصر وأراد أن يقرب منه الفلسفة لتحقيق تقدم حقيقي ، ولكي تتحقق هذه الأمنية لرسل فعليها (أي الفلسفة) أن تتخلي عن بناء الأنساق الميتافيزيقية المتكاملة، وأن تنصرف عن البحث في الكليات إلي البحث في المسائل الجزئية... منطقية أم طبيعية، وفقاً لمنهج علمي صارم . وحتي لو كانت

الفلسفة تشبه الدين من حيث انصراف كلاهما لدراسة طبيعة الكون وتحديد مكانة الإنسان في هذا الكون الشاسع الذي لا حدود له، ولكنه لا يريد للفلسفة أن تقترب من الدين بل أراد لها أن تتشبه بالعلم خاصة « العلوم الصورية » كالرياضيات والمنطق خاصة المنطق الرمزي أو الرياضي (اللوجستيقي) .

وأخراً هذا هو « برتي » أو « برتراند رسل » الذي انصرف عن الدين في سبيل العلم واعتبر الدين مجرد « خرافة ميتافيزيقية » ، ووضع كل ثقته في قدرة العقل التحليلية، وإيمانه الذي لم يتزعزع بضرورة إحلال النزعة العقلية المنطقية، مكان النزعات الروحية، والصوفية، والوجدانية، وأنا لا أعلم ماذا فعل له الدين لكي يخاصمه كل هذه الخصومة... فمما لا شك فيه أن العيب كل العيب كان في رسل ولم يكن في الدين ... فقد خلط رسل الأوراق ... خلط بين العلم وله مجالاته المتعددة ومناهجه الخاصة، وبين الدين الذي له أيضاً مجالاته ومناهجه ... ثم انصرف إلي ذلك كله وآمن بالإنسان واحترم العلم، أي إنسان هذا الذي آمن به وأي علم هذا الذي يحترمه ، والذي يدفعه إلى إنكار الدين ونبذ فكرة خلود النفس وهجومه غير المبرر على بعض البرجماتيين الذين طرحوا فكرة الله ووجوده على بساط البحث .

لو تأملنا معاً نظرية رسل في الأخلاق والدين لوجدنا أنه مخطئ تماماً حينما ذكر أن الدين الذي يقوم على الخوف إنما هو شر، وأنه لا دين إلا للأمم المنغلقة فقط وأي أمم منغلقة هذه التي لها دين. كان الدين في مصر القديمة حتي توج بدين الله ولبّه التوحيد على يد موسي (عليه السلام) وكان الدين في الشام على يد نوح وصالح وإبراهيم وعيسي (عليهم السلام)، لقد كان الأجدر بفيلسوف أضاع حياته الطويلة في تأمل الكون العريض أن يؤمن برب هذا الكون الفسيح، بالله تعالى، ويؤمن برسالاته وكانت أمام عينه يدرسها وهو صاحب العقل الجبار ويعرضها على قلبه ... ولكن ماذا تقول فيمن يقول عن نفسه « قلوبنا غلف » بل طبع الله على قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم غشاوة فهم لا يبصرون ، وماذا نقول في رجل يخاطب الله تعالى رسوله

الكريم محمد صلى الله عليه وسلم في أمثاله بقوله « إنك لا تهدي من أحببت » .

لقد كان للعقل عند رسل مكانة خاصة جداً تصل إلي درجة التقديس، وهذا ما جعله لا يلقي بالاً إلي ما ورثه عن أجداده ، بل كان وراء شكوكه في الكتب المقدسة، وليس معني هذا أننا ننتقص من شأن العقل وهو هبة الله تعالى للإنسان، يتميز به عن سائر مخلوقاته تصديقاً بقوله : « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » [1] . فالعقل يسّره الله تعالى لمعرفته ، أما عن حكمة الخلق فإن الله يبلغها للناس عن طريق الوحي والناموس الذي يهبط على رسل الله تعالى وأنبيائه .

(١) سورة الإسراء ، الآية ٧٠ .

الفصل الخامس

العلمانيــــة



الفصل الخامس

العلمانية ... النشأة والأهداف

المقدمـة

يقال أحياناً عن العلمانية أنها الجاهلية الجديدة بمعني أن الجاهلية التي كانت موجودة قبل أن يبعث الله تعالى نبيه الكريم المصطفي صلي الله عليه وسلم بدعوته لكي يخرج الناس من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط العزيز الحميد ... ويتركون ما اعتادوا عليه من عبادة الأوثان وعادات جاهلية متخلفة ويدعوهم للنهوض بأنفسهم وأوطانهم لينشروا دينه الحق « الإسلام » بالحكمة والموعظة الحسنة ، ولكي يبنوا حضارة أساسها العدل الذي هو أساس الملك وأساس السعادة الدنيوية ، هي الجاهلية القديمة ، وعلى غرارها سميت العلمانية بالجاهلية الجديدة .

والجاهلية المقصودة ليست من الجهل الذي هو ضد العلم، ولكن من الجهل الذي هو السفه والغضب والأنفة ، جاء في حديث الإفك : ولكن اجتهلته الحمية « أي حملته الأنفة والغضب علي الجهل، وفي الحديث أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال لأبي ذر وقد عير بأمه : « إنك امرؤ فيك جاهلية » أي فيك روح الجاهلية ، وقريب من هذا المعني استعمالهم استجهله الشيء أي استخفه ... فالجاهلية تدل على الخفة والحمية والمفاخرة ، ويقابل هذه المعاني هدوء النفس والتواضع والاعتداد بالعمل الصالح ، وقال الطبري «إن عباد الله هم الذين يمشون على الأرض بالحلم ، لا يجهلون على من جهل عليهم » [1] .

وبناءً على ما تقدم فالجاهلي إنسان سفيه يغضب حيث لا موضع للغضب، ويتفاخر بأشياء تافهة دنيوية حيث لا موضع للفخر، والعلماني

---

(١) أحمد أمين ، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٦، ص ص ١١٠ - ١١١ .

بالتالي شخص سفيه يغضب للشيطان ولا يغضب لله ... يتفاخر بالدنيا ولا يأبه بالآخرة، يأنف من الحق ويناصر الظلم ويقف بجانبه، فالعلماني والجاهلي والسفيه والأحمق والكافر والمشرك شخص واحد ... من طبيعة واحدة ومن درجة واحدة .

أولاً : معنى العلمانيـة

أصل العلمانية في اللغة العربية كما في اللغة الأجنبية، ففي اللغة العربية يشتق لفظ العلمانية من العالم، وليس من العلم science كما يدعيٌ أدعياء العلم، فالانتساب للعلم ليس سبة ولا ينتقص من أمر العالِم (بكسر اللام) شيئاً وجميع الأديان وعلى رأسها الإسلام تدعو إلى العلم وإلى نبذ الجهل، « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » [1] والحديث الشريف يؤكد المعني القرآني « من خرج في سبيل العلم فهو في سبيل الله حتي يرجع » و«اطلبوا العلم ولو في الصين » فالعالم scientist محترم ومبجل ومطلوب الإشادة به وبعلمه وبجهوده في سبيل العلم ، أما المتعالم scientism (التعالمية) فهو المتشدق بالعلم دون أن ينتسب للعلم الحقيقي فهو ليس « علمياً » scientifique / scientific ولكنه يدّعي العلم أو يحاول أن ينتسب إليه.

وقد ظهر في الأيديولوجيات الغربية مصطلح العلماني (بكسر العين وسكون اللام) وهو المنتسب للعلم scientism وهو إيمان، لا علمي في جوهره، بقوة العلم الخارقة، ومبالغة متطرفة في قدراته وإمكانياته ، وتصويره على أنه العامل الحاسم في التطور الاجتماعي، والتقدم الدولي، ومن هنا تأتي النظرة المتعالمية العدمية إلى القيم الروحية العملية والنظرية، الأخلاقية والجمالية. وثمة علاقات مباشرة بين التعالمية وبين النزعات الميكانيكية (الآلية) والطبيعية وهي الدعوة للعودة إلى الطبيعة، ونحن من الطبيعة وإليها

---

(١) سورة الزمر ، الآية ٩ .

نعود ، غافلين أو متغافلين عن الخالق الأساسي الذي أعطي كل شيء خلقه . ويدعو إلى هذه الاتجاهات « رجال العلم » ، أي النخبة الفكرية [١] .

أما النزعة اللاتعالمية فتشكّل الوجه الآخر للتعالمية، وقد تعودنا على مثل هذه الدعوات الغريبة ... ففريق يدعو إلى نزعة أو فكرة أو خرافة وبعد فترة تخرج علينا فئة أخري تنادي بعكس ما نادي به الأولون ... نادي بارميندس بالسكون ... فنادي هيراقليطس بالحركة والصيرورة ... نادي أفلاطون بالمثل والمثال فنادي أرسطو بالواقعي والواقع ... نادي أوغسطين وأنسلم وديكارت بالمباديء الدينية فنادي ماركس وإنجلز ونيتشه وداروِن وغيرهم بالمادة ونصروا الشيطان على الخير ... نادي أصحاب الحداثة والبنيوية بالبناء فنادي داريدا وأنصاره بالتفكيك ... دوامات فكرية لشغل العالم عن التفكير في ذات الله تعالى وصفاته ... وإلهاء الشعوب عن النظر في مصالحها ووسائل قوتها ورفعتها وتقدمها وفي تراثها وتاريخها .

ويحمّل اللامتعالمون العلم تبعة الشرور والمصائب كلها مثل اكتشاف ألفريد نوبل للديناميت واكتشاف غيره لأصناف جديدة من أسلحة التدمير الجماعي وتطوير أسلحة الدمار الشامل، والغرب ودول روسيا وتابعيها روّاد في مجال الدمار. ومن الآراء اللاتعالمية تصوير العلم بإعتباره « شكلاً انتقالياً من أشكال العقل ، ولد مع العلاقات السلعية الرأسمالية وسيموت معها، تاركاً مكانه لأساليب التفكير « الأرفع » ، « ما بعد العلمية ، وهي في جوهرها أساليب حدسية وصوفية، كما يؤكد اتجاه اللاتعالمية أن الإنسان لن يكون أبداً موضوعاً للدراسة العقلية النظرية، ولابد للوعي « الغربي » أن يقع بين شقي رحى التعالمية واللاتعالمية ظناً منه أنه بهذه الوسيلة سوف يحل مشكلة العلاقة بين العلم والمجتمع [٢] .

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، مادة العلموية (التعالمية) واللاعلموية (اللاتعالمية) ص ص٣١٢ - ٣١٣ .

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع (بتصرف واسع النطاق) .

والعلمانية في اللغة الأجنبية لفظ مشتق من اللفظ اللاتيني saeculum أي العالم، ولكن ثمة لفظ آخر لاتيني هو mundus والفارق بين اللفظين اللاتينيين أن اللفظ saeculum ينطوي على الزمان، أما لفظ mundus فينطوي على المكان وهو بهذا يعني باللاتينية أيضاً لفظ cosmos أي الكون أو الجمال والنظام [(١)] .

إذاً فلفظ saeculum يعني أن العالم متزمن بالزمان ، أي أن له تاريخاً . أما لفظ mundus فهو يعني أن التغير حادث في العالم ، وليس حادث للعالم ، وبالتالي فالعالم ثابت وليس له تاريخ ، وبهذا المعني فإن لفظ saeculum ترجمة للفظ اليوناني oeom ومعناه العصر أو الفترة الزمنية [(٢)] .

وجاء في قاموس ماكميلان أن النزعة العلمانية secularism تعني الوقوف موقف اللامبالاة indifference والرفض rejection للدين وللسلطة الدينية والاهتمام بالموضوعات المدنية أو العامة في مجال التربية والتعليم، ومنها الرجل العلماني secularist والصفة منها العلماني secularistic و secular وتأتي بعدة معانٍ :

١- ما له علاقة بالعالم world أو النظام السائد للحوادث التي تقع خارج الكنيسة أو التي تقع خارج نطاق العالم الروحي the spiritual world .

٢- ما ليس متعلقاً بالدين مثل الفن العلماني secular art .

٣- ما يوجد أو يعمل منفصلاً ومستقلاً عن أي كنيسة أو هيئة أو مؤسسة دينية religious institution ، مثلما نري في النسق العلماني السائد في نظام التعليم العام .

٤- ويعني العلماني في مجال الكهانة من يعيش خارج المجتمع الديني أو التجمع الديني religious community .

---

(١) د. مراد وهبة ، ملاك الحقيقة المطلقة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٩، ص٢٣ .

(٢) نفس المرجع السابق ، نفس الموضع .

٥- هو لفظ مشتق من اللفظ اللاتيني saeculum مثل قولنا « وهو متصل بفكرة الزمان - كما سبق وذكرت - لذلك يقال : saeculum age أي العالم الذي يشغل عصراً ما من العصور ، وزمناً من الأزمنة .

٦- وجاء منها اللفظ « يعلمن « to secularize أي يفصل الدنيا عن الدين، وأن ينقل ممتلكات الكنيسة وسلطتها المالية church property إلى الملكية العامة ، ومنها الاسم : العلمنة secularization [١] .

إذاً فالعلمانية في اصطلاح الغربيين تعني : فصل الدين عن شؤون الحياة، وعزله في الضمير الإنساني ، وفي الكنيسة ، وهي بهذا مفهوم جاهلي مما يدعونا أن نطلق على العلمانية الجاهلية الحديثة .

وقد أفضت ازدواجية اللغة اللاتينية بين الزمان saeculum والمكان mundus أو بمعني آخر بين ما هو زماني وما هو مكاني إلى ظهور مشكلة لاهوتية على سطح الحياة تمثلت في الخلاف الحاد بين الرؤية المكانية للوجود عند اليونان، والرؤية الزمانية عند العبرانيين (يقصد بهم اليهود الذين عبر بهم موسي عليه السلام البحر هرباً من مصر ومن تعذيب فرعون وهامان وجنودهما) . فالعالم - عند اليونان - موجود في مكان ، والأحداث تمر في داخل العالم، ولكن لا شيء يحدث لـ « العالم » ومن ثم فليس لديهم تاريخ للعالم . أما عند العبرانيين فالعالم ، في جوهره ، تاريخ ، أي أن العالم متزمن [٢] .

وبمرور الوقت ضاق معني لفظ « علمان » فأصبح يطلق على الكاهن الديني الذي يتحمل مسؤولية إدارة إيبارشية ، فيقال ، في هذه الحالة، إن الكاهن قد تعلمن secularized ، ثم عاد المعني فاتسع عندما استقل الامبراطور

---

(1) Macmillan Dictionary, William D. Halsey (editorial Director) The Macmillan company, New York, collier - Macmillan Publishers, London, 1973, p. 901.

(٢) د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، ص٢٣ .

عن بابا روما وانتقال بعض المسؤوليات من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية، وسمي هذا الإنتقال بـ « العلمانية » ، وهي نقلة فكرية تحددت بعام ١٥٤٣ وهو العام الذي أصدر فيه العالم الفلكي يوهان كوبرنيقوس كتابه « في الحركات السماوية » أثبت فيه بقاء الشمس ثابتة في حين تتحرك حوله الأجرام الصغرى .

وفي ٥ مارس ١٦١٦ قرر ديوان الفهرست « محكمة التفتيش » تحريم كتاب كوبرنيقوس ، ثم صدر كتاب جاليليو « حوار حول أهم نسقين في العالم » عام ١٦٣٢ أيد فيه آراء كوبرنيقوس، إلا أن ديوان التفتيش أصرَّ على محاكمته فأنكر وأقسم ووقع بإمضائه على صيغة الإنكار والقسم. ويروي أنه بعد التوقيع ضرب الأرض بقدمه وقال « ومع ذلك فهي تدور » (١) .

ثانياً : إرهاصات ظهور وتفشى العلمانية :

هناك دائماً إرهاصات أي مقدمات تنبيء عن ظهور ظاهرة ما من الظواهر سواء في مجال الإنسان أو في مجال الطبيعة أو في مجال الدين وغيرها من الظواهر على كافة المستويات .

وكانت هناك ارهاصات تنبيء بظهور العلمانية في العالم الغربي ثم تفشيها بعد ذلك في بقية أجزاء العالم ومن هذه الارهاصات ما يأتي :

١- حركة الإصلاح الدينى (الثورة الدينية)

بدأت حركة الإصلاح الديني بظهور ما سُمىَ بالنزعة الإنسانية وهي نزعة بالغت مبالغة شديدة في أهمية الإنسان وتقدمه كإنسان على سائر المخلوقات الأخري وعنيت عناية بالغة بشعور الإنسان بالشخصية الفردية المنفصلة عن الدين وعن الدولة تلك النزعة الفردية التي ظهرت في عنفوانها في مسائل الأدب والسياسة والدين. ثم المبالغة في العناية بالعلم الآلي

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص٢٤ .

وتطبيقاته العملية التي تمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وزيادة رخائه ورفاهيته [١] .

تسرب المذهب الإنساني إلى النصرانية نفسها، وأخذ يعمل على تقويضها من الداخل مثلما فعل اليهود الذين دخلوا في النصرانية لكي يفرغوها من مضمونها مثل شاول اليهودي الذي سمي بعد ذلك ببولس الرسول وأصبح له إنجيله الخاص الذي يحارب به وحدانية الله تعالى . وكانت البروتستنتية في البدء مجرد « احتجاجاً على الغفرانات » ودعوة إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة ، ثم بدأت تزعم أن الدين يقوم على « الفحص الحر » فكل إنسان يفسره وفقاً لمزاجه الشخصيّ ووفقاً لتجربته الشخصية بغير حاجة إلى سلطة دينية تراقب ما يقوم به أصحاب الأهواء والمغرضين .

وقاد مارتن لوثر (١٤٨٣ – ١٥٤٦) وزفنجل (١٤٨٤ – [illegible]) وجون كالفن (١٥٠٩ – ١٥٦٤) هذه الحركة التي زعموا أنها حركة إصلاحية لكي يزعزعوا العقيدة السلفية ، وينشؤون الكنائس المستقلة والخاصة بهم ، وتأثر هنري الثامن ملك انجلترا بهذه الدعوة فدعا إلى إنكار الكاثوليكية ... وهكذا عمّت الفوضى والإضطراب الحياة الغربية دينياً وعائلياً واجتماعياً وسياسياً وقومياً [٢] .

وبناء على ذلك أصبح كل إنسان حر في تأويل الأناجيل ، وتعددت المدارس اللاهوتية إلى الحد الذي أفضى إلى نشأة علم لاهوتي علماني ، وعلم لاهوت إلحادي من داخل المؤسسة الدينية، واتضحت فيها أن الأيدي الخفية من يهود وصهيونية ومشركين قد بدأت تعبث بالدين النصراني حتي النهاية .

---

(١) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الرابع : الفلسفة الحديثة ، ص٢٢ .

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ص ٦–٧ .

وأيضاً :

Becker, (ed.), German Humanism and Reformation, Continuum, New York, 1982, pp. 157 - 158 .

وكذلك فقد الناس الثقة في رجال الدين النصراني في نهاية القرن الخامس عشر في روسيا في عهد إيفان الثالث، ثم نضجت في عهد بطرس الأكبر، وبعد موت البطريك أدريان عارض بطرس الأكبر إجراء إنتخابات لاختيار بطريرك جديد، وعين مجلساً من قبله يدين له بالولاء ، وشيئاً فشيئاً حلّت الأيديولوجيا محل الكنيسة أي حلّت السياسة والمدنية محل الدين وأفكاره.

حتي اغتربت الكنيسة عن الدولة ، وانحصر مجال الكنيسة في مجال الحياة الجوانية للفرد [1] .

وشجّعت السلطات الحاكمة الفنون والآداب وزاد اهتمام الناس بالتكنولوجيا وتوفير أسباب القوة المادية على حساب الدين والقوي الروحية ، وارتفعت دعاوي تبجل العلم على حساب الدين بل وتجعل العلاقة بينهما علاقة خصومة، وشجعت السلطات سعي الناس وراء الملذات وأهملت رجال الدين... ونشطت القوي المختلفة لإفراز المذهب تلو المذهب، والأفكار تلو الأفكار لشغل الناس عن الدين ولكي يمتليء فراغهم الروحي والعقلي بكتابات تارة هي كتابات موجهة وتارة هي رد فعل للكتابات الموجهة ، وأصبح هناك ما يمكن أن نطلق عليه الفوضي الفكرية وبلبلة العقول الآمنة، وانصرف الكثيرون في أوروبا عن الدين، وحلّت كتب الفلاسفة والمفكرين على اختلاف مشاربهم محل كتب الدين ... الأناجيل وتأويلاتها ، وحل ديكارت وبسكال ولوك وهيوم وماركس وبرجسون وفرويد ويونج وغيرهم كثيرون محل أنبياء الله تعالى إبراهيم ويعقوب وموسى وعيسى ومحمد (عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه) وهكذا ارتدت الإنسانية ونكصت على أعقابها وأصبحت تعيش حالة من الجاهلية الجديدة ... تحت أستار العلمانية البغيضة .

---

(١) د. مراد وهبة ، ملاك الحقيقة المطلقة ، ص٢٥.
وأيضاً :
Zenkovsky, A History of Russian Philosophy,
Routledge and Kegan Paul, trans. George Kline, London, 1962, pp. 70 - 99 .

وأواخر الخمسينيات من القرن العشرين بزغت حركة لاهوتية جديدة تسمي « اللاهوت العلماني » ومن روادها توماس التيزر ولديم هاملتون وجبريل فاهانيان بسبب اتساع الثورة العلمية والتكنولوجية ، اتجهت إلى رفض العناصر الخفية والقوي الغيبية .

وفي عام ١٩٦٦ نشر توماس التيزر بالاشتراك مع وليم هاملتون كتاباً بعنوان « اللاهوت الراديكالي وموت الإله » وواضح اتجاه الكاتبان من عنوان الكتاب وبدلاً من أن يتجها نحو الإسلام لدراسته توجها شطر الديانات الشرقية عند الصين والهند وغيرهما فآمن بعضهم بالنيرفانا والتاو وأتمان وبرهمان وبراهما [1] . وهذه كلها تعبيرات عما هو عالمي وعما هو ضد المفارق . ولهذا يرى التيزر أن غياب المفارق، في الفكر الديني الشرقي [2] ليس عيباً في أساليب هذا الفكر، وإنما العيب هو غياب العالمية عن الفكر النصراني . وهذا هو السبب الذي من أجله عجز الغرب عن فهم الوعي الأولي المتجانس الذي يكمن في مفهوم النيرفانا » [3] .

وحاول هوراس كالين Horace Kallen أن يجمع حوله المريدين والأتباع لدعوته للجاهلية الجديدة « العلمانية » فأراد أن يبين أنها دعوة إلهية أرادها الله تعالى لعباده ، فهي دعوة تتفق ومراده ومشيئته وهي دعوى كاذبة لا شك فيها ، وكان كتابه بعنوان : العلمانية هي إرادة الإله » [4] .

وهو في دعوته هذه كذّاب أشر ... لا محالة .

وأصدر هارفي كوكس كتاباً بعنوان « المدينة العلمانية » عام ١٩٦٥ دار حوله جدل عنيف صدر في كتاب آخر بعنوان « جدل حول المدينة العلمانية »

---

(١) انظر للمؤلف ، في مقارنة الأديان .

(٢) يقصد بالشرقي هنا ... بلاد جنوب شرق آسيا ودياناتهم غير السماوية .

(٣) د. مراد وهبة ، ملاك الحقيقة المطلقة ، ص ص ٢٦ - ٢٧ .

(4) Kallen, Horace, Secularism Is the will of God, Twayne Publishers, New York, 1954 .

(١٩٦٦) وكان كوكس يقصد بالعلمانية انتقال السلطة والمسؤولية من سلطة الكنيسة إلى السلطة السياسية حتي يتحرر المجتمع. في رأيه المريض – من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية، ثم قسم كوكس الإنسان إلى الإنسان العلماني والإنسان ما قبل العلماني. الأول ارتبط بعالم الأرواح الخيِّرة والشريرة، والثاني ظهر مع بداية الديانة اليهودية حيث انفصلت الطبيعة عن الله وانفصل الإنسان عن الطبيعة .

وفي الولايات المتحدة الأمريكية بلد الأعاجيب والألاعيب ، والإرهاب والبلطجة ، والقتل والمخدرات ، والقوة الغاشمة، والفتوة الظالمة ، تعيث الصهيونية فيها وفي العالم كله الفساد، ظهر قس صهيوني يرتدي مسوح الرهبان يدعي بات روبرتسون كوّن جماعة باسم « الصهيونية النصرانية » يقودهم روبرتسون ومجموعة كبيرة من القساوسة منهم جيمي سواجرت وجيري فولويل وجيم بيكر وكنيث كوبلاند وريكس همبرد... تملك هذه الجماعة مؤسسات إعلامية وخاصة تليفزيونية وتدير جامعات ومستشفيات ومصانع ومزارع وتعتبر واحدة من أكثر المؤسسات الدينية تنظيماً في الولايات المتحدة [1] .

يهاجم روبرتسون – ذلك المعتوه الصهيوني – الإسلام – عدوه اللدود – ويسقط عليه من ذات نفسه وذات جماعته الإرهاب ، ويدعون أن عودة المسيح – والمسيح منهم براء – مشروطة بوجود دولة صهيون في فلسطين العربية الإسلامية المحتلة لذلك لابد من تشجيع العلمانية وهجرة اليهود –وهم ليسوا يهود موسي عليه السلام – إليها انتظاراً للمسيح عليه السلام وواجبنا نصاري ومسلمين التصدي لمثل هذه الدعاوي الخرفة لإنقاذ ملايين السذج من تصديقها واتباعها وفي ذلك ضياعهم .

---

(١) محمد السمّاك ، الرد على اتهام الإسلام بالإرهاب ، جريدة الأهرام ، العدد ٤٢٠٩٣ – السنة ١٢٦ ، الأربعاء ٢٢ من ذي الحجة ١٤٢٢هـ – ٦ مارس ٢٠٠٢ ، ص٩ .

٢- الثورة الفرنسية

عاشت فرنسا أياماً عصيبة ، وليالٍ بالغة السواد بسبب اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م ، كرد فعل عنيف وغاضب للشعب ضد من يحكموه وساموه سوء العذاب ... الملك والملكة والأمراء ورجال الاقطاع والحكومات المختلفة ... وانتشرت الأقوال التي تعبٍّر عن الخوف والهلع منها : أرسل أخاك إلى المقصلة قبل أن يرسلك إليها .

سارت الجموع الغوغائية (أفراد الشعب الجائع) لهدم الباستيل وشعارها الخبز ثم تحول شعارها إلى : الحرية والإخاء والمساواة وهو شعار ماسوني صهيوني يهدف إلى خروج اليهود من جحورهم المسماة بأحياء الجيتو حيث لم يكن النصاري يتعاملون معهم أو يتزوجون منهم أو يتاجرون معهم، كانوا يعيشون منبوذين ومحتقرين مذلين مهانين فأرادوا أن يركبوا موجة ثورة الجياع في فرنسا فحولوا شعار « الخبز » إلى الحرية والإخاء والمساواة ... حرية أبناء شعب فرنسا نصاري ويهود، والإخاء بينهم مما يفتح الطريق أمام اليهود للسيطرة على المجتمع الفرنسي والدولة الفرنسية وهذا ما حدث ونراه الآن أمام أعيننا ، والمساواة بين الجميع في الزواج والتجارة والقانون وكافة الحقوق والواجبات ، وها نحن نرى نيقولا ساركوزي يجلس على كرسي الرئاسة الفرنسية في الإليزيه .

إذاً فالدعوة إلى المساواة والإخاء والحرية بضاعة يهودية . فقد جاء في بروتوكولات حكماء صهيون (ص ص٣٢ – ٣٤) ما يأتي :

« كذلك كنا قديماً أول من صاح في الناس الحرية والمساواة والإخاء كلمات ما انفكت ترددها من ذلك الحين ببغاوات جاهلية متجمهرة من كل مكان حول هذه الشعارات، وقد حرمت بترديدها العالم من نجاحه » . ثم قالوا: « إن صيحتنا الحرية والمساواة والاخاء قد جلبت إلى صفوفنا فرقاً كاملة من زوايا العالم الأربع عن طريق وكلائنا المغفلين وقد حملت هذه الفرق ألويتنا في نشوة .

وقصد اليهود من ذلك اسقاط الفوارق الدينية بين البشر لكي يمحوا كل دين لدي الأمم الأخري ماعدا الدين اليهودي المحرّف، فيبقون وحدهم في الأرض أصحاب دين يميزهم عن غيرهم فيتسني لهم اذلال الشعوب التي فقدت دينها – بغبائها – وتسخير نفسها لخدمتهم .

ونادت الجموع الغوغائية الذين اندس بينهم اليهود بشعار آخر هو « لتسقط الرجعية » وهي كلمة ملتوية تعني الدين ... وهو شعار رفع في كثير من المجتمعات الغربية والإسلامية وأصبح الإنسان المتدين ... رجلاً كان أو إمرأة إنساناً رجعياً .

وهكذا أدي تغلغل اليهود بهذه الشعارات لكسر الحواجز بينهم وبين أجهزة الدولة وإذابة الفوارق الدينية وتحولت الثورة من ثورة على مظالم رجال الدولة والدين إلى ثورة على الدين نفسه (١) .

وكان ميرابو هو خطيب وزعيم وفيلسوف الثورة الفرنسية ، بث اسمه الرعب في صفوف أبناء الشعب الفرنسي ، وكان من نتيجة كل ذلك تأسيس أول حكومة لا دينية (علمانية) في فرنسا تحكم باسم الشعب وليس باسم الله... وقد سار الرئيس الراحل جمال عبد الناصر في نفس النهج فلم يكن يبدأ خطبه السياسية إلا باسم الشعب بديلاً عن اسم الله .

وبدأت العلمانية تعم أوروبا وصار لها وجود سياسي مع ميلاد الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م وإن كان لها إرهاصات قبل ذلك أشرت إلى كثير منها منذ قليل. عمّت أوروبا كلها في القرن التاسع عشر وانتقلت لتشمل معظم دول العالم في السياسة والحكم في القرن العشرين بتأثير الاستعمار والتبشير (٢) .

---

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ، الرياض ، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م ، ص٣٦٨ .

(٢) انظر تفاصيل أكثر في كتاب محمد قطب : جاهلية القرن العشرين ، دار الشروق، القاهرة ، ١٣٩٨هـ .

وأعلن توماس جيفرسون أحد الذين وضعوا الدستور الأمريكي عام ١٧٧٦ بعد الحملة الشرسة التي قادها رجل أوروبا الأبيض المتحضر ضد الهنود الحمر أصحاب البلاد الحقيقيين وذهب يقول :

« إن القسيس في كل بلاد وفي كل عصر من أعداء الحرية وهو دائماً حليف الحاكم المستبد على سيئاته في نظير حمايته لسيئاته هو الآخر » . وكان ذلك مدعاة لأن تصب الجماهير الفرنسية الغاضبة جام غضبها على الكنيسة وتصرخ خلف ميرابو « اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس » [(١)] .

٢- المدرسة الفرنسية في علم الإجتماع :

أ- أوجست كونت

ساهمت المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع في نقد الدين نقداً لاذعاً ومن بينهم أوجست كونت [(*)] Auguste Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧) وهو أحد المفكرين النصاري الملحدين ، رفض البحث في « المطلقات » وأنكر القول بالجوهر الميتافيزيقي، حيث أشار في خطاب إلى صديقه « فالا » Valat في ١٥ مايو سنة ١٨١٨ ، ذكر فيه كونت أن المطلق L'absolu/Absolute لا وجود له في العالم ، وأنه لا يوجد إلا « النسبي » relatif / relative من حيث أن المطلق ليس إلا فكرة زائفة fausee / false لا يقبلها العلم الوضعي ، الذي يقتصر على المعرفة النسبية [(٢)] .

وقد أخذ الأستاذ الدكتور مراد وهبة فكرة كونت وآمن بها وجعلها تعريفاً للعلمانية فقال « التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق » . وهذا

---

(١) جرين برنتون ، أفكار ورجال (قصة الفكر الغربي) ، ترجمة محمود محمود ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ص٥٠٢ وما بعدها .

(*) هو إيزيدور - أوجست - ماري - فرنسواز اكسافييه Isidore - Augurte- Marie - Francois - Xavier الذي ولد في يناير من عام ١٧٩٨ في مدينة مونبلييه نشأ كاثوليكياً ثم ثار عليها وألحد .

(٢) د. قباري محمد إسماعيل ، علم الاجتماع والفلسفة ، الجزء الثالث، الأخلاق والدين، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الاسكندرية ، ١٩٦٧ ، ص٨٠ .

هو تعريفنا للعلمانية [1] . مما يجعله من الرافضين للإيمان بالمطلق ، فهو يناصر العلمانية والعلمانيين .

واستبدل كونت بالفكر الديني الفكر الوضعي ويقصد به الفكر العلمي على الرغم من أنه ولد بمدينة مونبلييه بفرنسا في أسرة شديدة التعلق بالديانة الكاثوليكية، ولكنه فقد الإيمان منذ سن الرابعة عشرة، وهكذا نجد أن كونت لم يكن مؤمناً بشيء بل ملحداً وكافراً ولا دينياً أي أنه أصبح منذ صباه علمانياً... فكان لابد له أن يستبدل الإلحاد بالإيمان ، والدين بالعلم (التفكير الوصفي) Positif / Positive . وسلم بالمذهب الواقعي .

والمذهب الواقعي يري أن الفكر الإنساني لا يدرك سوي الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، ولا يتحقق المثل الأعلى لليقين إلا في العلوم التجريبية ، كما أنه يجب أن تنصرف عن البحث في العلل والغايات ونركز بحوثنا في الأشياء ذاتها ، ويدلل كونت على نسبية معرفتنا، لا بنقد العقل كما فعل لوك وهيوم وكنط ، بل عن طريق عرض تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن الدكتور بوردان. ووجد كونت أن العقل الإنساني مر بحالات أو مراحل ثلاث هي :

١- **الحالة اللاهوتية :** أصل الكون ومصير الكائنات وفيها تدرج من الحالة الفيتشية التي يسقط فيها الإنسان من ذاته ومن حياته على الكائنات الطبيعية . ثم تعدد الآلهة أو المعبودات لكل شيء إله أو معبود الأرض... والسماء ... والخمر... والجمال... والجبال ... وغيرها ... يعتمد فيها الإنسان على كائنات غير منظورة تؤلف عالماً علوياً ... ثم أخيراً التوحيد أي جمع كثرة الآلهة في إله واحد مفارق .

٢- **الحالة الميتافيزيقية:** وفيها يبذل العقل قصارى جهده لكي يكتشف صميم الأشياء وأصلها ومصيرها ... يتوهم فيها عللاً موجودة في باطن الأشياء...

---

(١) د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة ، ص٢٩ .

مثل العلل الأرسطية : الفاعلة ... المادية ... الغائية ... والصورية ثم عللاً أخرى مثل الماهية والنفس والحرية ، وهي مرحلة انتقالية .

٣- **الحالة الواقعية أو العلمية أو الوضعية :** حيث يحل فيها المنهج العلمي من ملاحظة ... وفرض فروض... وتجربة... وقوانين... وتنبؤ... وتحل القوانين مكان العلل ... ويتحول التساؤل من لم ؟ لماذا ؟ إلى كيف ؟ (١) .

وهكذا جعل كونت مرحلة الدين مرحلة متأخرة في حياة الإنسان وأن أعلى مراحل التقدم الإنساني تتمثل في العلم وهو ما تدعو إليه العلمانية تماماً... فلذلك يقال إن دعوة أوجست كونت من إرهاصات ظهور العلمانية وتفشيها كظاهرة ارتداد البشرية نحو حياة الجاهلية بكل معاني هذه الكلمة .

ب- إميل دوركايم :

وفي النصف الأول من القرن العشرين تولي ريادة المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع تلميذ ، فوستل دي كولانج ، Fuste de Coulanges ألا وهو إميل دوركايم اليهودي ، وركز في دراساته على الظواهر الدينية وقسّمها إلى : العقائد Les Croyances والطقوس Les rites ، وتفترض العقائد - في رأيه - تقسيم الأشياء إلى ما هو ، مقدس ، Sacré وما هو غير مقدس Profane أي علماني. ويري أنه ليس ثمة كيان أو موضوع أو حادث هو مقدس، ذلك أن المقدس إن هو إلا تعبير أخلاقي ورمري، وإن هو إلا إسقاط لجماعة اجتماعية، فالعمليات الاجتماعية هي التي تولد المقدس وتصونه (٢) ، وليس

---

(1) Comte, Auguste, Discours sur L'ésprit Positif, société positiviste Internationale, Paris, 1923, pp. 3 - 5 .

وأيضاً : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ص ٣١٧ - ٣١٨ .

وأيضاً : د. قباري محمد إسماعيل ، علم الاجتماع والفلسفة ، ج٣ ، ص ص٨١ - ٨٢ .

(2) Durkheim, Émile, les formes Élémentaires de la vie Réligieuse, F. Alcan, Paris, 1912, pp. 42 - 58 .

وأيضاً: د. قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثالث، ص ص ٨٥-٨٧.

الدين أو رب العالمين ، وبهذا يفرغ الدين من أصله الإلهي ويحوله إلى المجتمع وطالما أصبح المجتمع هو مصدر الدين أمكننا مناقشته مناقشة حرة ، نقبل ما نريد ونرفض ما لا نريد ، وليس للتشريعات الإلهية دخل فيها، حتى أنه يتهم اليهودية والنصرانية بأنهما أمشاج سحر ودين ...

وبالطبع فالدعوة العلمانية صريحة في دعوته وواضحة وضوح الشمس وماذا ننتظر من مفكر يهودي ... وقد حاربوا الله تعالى وقتلوا أنبيائه وغيّروا شرائعه وزيفوا كلامه ؟

٤- نظرية التطور

قبل أن يصدر تشارلز دارون كتابه الشهير « أصل الأنواع » The Origin of Species عام ١٨٥٩ كانت نظرة الإنسان إلى الكون وحجمه قد غيّرت نظرة الناس إلى حركة التاريخ وخط سير الحياة ... وصدّق الناس أو الأغلبية العظمي منهم صدّقوا ما قاله أعداء الدين وساعدهم على هذا التصديق بعض الانهيارات التي أصابت النصرانية المحرفة بعد أن اختفت النصرانية الحقيقية التي أرسلها الله تعالى على يد رسوله عيسى عليه السلام .

في هذا الجو المفعم بالأفكار اللادينية مثل انتقادات سبينوزا ومناداته بوحدة الوجود، وكتابات ڤولتير الماجنة ، وما أحدثته الثورة الفرنسية من غيرت نظرة الناس إلى الدين، ووضعية كونت، وانتشار الحركة اللاإرادية وأفكار الجمعيات السرية الهدّامة خاصة الجمعيات الصهيونية ، في هذا الجو جاءت ضربة دارون القاصمة حيث افترض تطور الحياة في الكائنات العضوية من السهولة وعدم التعقيد إلى الدقة والتعقيد، وتدرجها من الأحط إلى الأرقى ، وأن الفروق الخلقية داخل النوع تنتج عنه أنواعاً جديدة مع مرور الأحقاب الطويلة، ولذلك يفترض دارون أن أصل الكائنات العضوية ذات الملايين من الخلايا كائن حقير ذو خلية واحدة ... الأميبا (١) .

---

(١) د. سفر عبد الرحمن الحوالي ، العلمانية ، دار الهجرة ، المملكة العربية السعودية ، بدون تاريخ ، ص ص ١٧٧ - ١٧٨ .

وعلى الباحث المدقق أن يفرِّق بين جوهر نظرية التطور ذاتها وبين الإيحاءات الفلسفية، والإيماءات التفسيرية التي انبثقت عنها، والتطبيقات التعسفية التي استغلها أصحاب الاتجاهات المادية والمواقف العلمانية وأعداء الدين من كل صنف ولون، وربما لم تخطر هذه كلها على بال دارون نفسه ولكنهم أرادوا لها أن تنحو منحى آخر غير الاتجاهات العلمية لتحقيق مآرب أخرى تعشش كالعناكب في جدران نفوسهم المظلمة .

وتقوم نظرية دارون التطورية على أساسين كل منهما مستقل عن الآخر ومنفصل عنه تماماً هما :

١- أن المخلوقات الحيَّة وجدت على الأرض في مراحل تاريخية متدرجة ولم توجد دفعة واحدة .

٢- أن هذه المخلوقات متسلسلة وراثياً فقد نتج بعضها عن بعض بطريق التعاقب خلال عملية التطور البطيئة الطويلة .

وقامت الدارونية بعملية غير علمية . وهذا ما يقوم به أهل الغرب دائما - إذ يخلطون بين الأمور بصورة غريبة لتحقيق مآرب أخرى عسكرية أو سياسية أو لا دينية أو غيرها بخلط ما هو علم مع ما هو أيديولوجياً ... فقد دمجت الدارونية بين الأصلين وجمعت شواهد ودلائل الأصل الأول لتؤيد بها الثاني ... وإذا شئنا الدقة العلمية فإن الأساس العلمي يمكن أن يعطي للأصل الأول وليس للأصل الثاني لأنه من المعلوم علمياً ومنطقياً وبدهياً أن الترتيب التاريخي لا يستلزم التسلسل الوراثي . والترتيب المنطقي للكائنات الحيَّة هو -تصاعدياً - النبات ثم الحيوان ثم الإنسان ... مثل الترتيب المنطقي للأعداد ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ... فهذا الترتيب ليس ترتيباً تاريخياً ولا يوجد بين هذه الأعداد علاقة وراثية [١] .

---

(١) نفس المرجع ، ص١٨٤ .
وأيضاً : د. منيرة على الغاياتي ، مذهب النشوء والارتقاء ، القاهرة ، ١٣٩٥هـ .

والآن يصر بعض علماء الغرب على التمسك بأهداب هذه النظرية على الرغم من عدم ثبوتها علمياً ، وما ينقصها من براهين كما يقول – السير آرثر كيث – بينما يذهب كريسي موريسون إلى أبعد من ذلك فيقول :

« إنه لأقرب من الحقيقة أن نقول أن جزءاً من السلسلة مفقود وليس حلقة واحدة بل إننا لنشك في وجود السلسلة ذاتها » (١) .

ولكن الإعتقاد الأعمي في الغرب جعل بعض مفكرين يتمسكون بها حتي ولو لم يكن لها من سند علمي ... إنه الفصام النكد والعداوة الشرسة التي قامت بين العلم والدين في ظروف غير طبيعية في الغرب ومازالت نار العداوة تتأجج في قلوبهم وستظل .

٥- آثار الدارونية (٢) :

أ- انهيار العقيدة الدينية :

منذ البدايات الأولي لعصر النهضة ثم عصر التنوير ظهرت أفكار النظريات في العالم الغربي كانت سبباً في زعزعة الاستقرار الاجتماعي وبث بذور الشك في النفوس وحملها على الاتجاه نحو العلمانية والكفر والإلحاد منها الثورة الفرنسية ونظرية نيوتن في النزعة الآلية، ومنها الحتمية في الطبيعة، ومنها كتابات روسو وڤولتير، ومنها النظرية التطورية لدارون، كل هذه النظريات وغيرها أدت بالعالم الغربي إلى فقدان الإيمان وإنهيار العقيدة الدينية .

ب- نفي فكرة الغاية والقصد :

من الحقائق التي تتفق عليها الأديان وتتضافر على الإيمان بها العقول والفطر السليمة أن للوجود الإنساني على الأرض غاية مقصودة أرادها الخالق

---

(١) منيرة على الغاياتي ، مذهب النشؤ والارتقاء ، ص٢٣ .

(٢) سفر الحوالى ، العلمانية ، ص ص ١٨٦ – ٢٠٥ .

تبارك وتعالى واقتضتها حكمته النافذة، فكل شيء خلقه المولي عز وجل خلقه بقدر، ولم يخلق الحق تبارك وتعالى شيئاً عبثاً ، كما يريد أن يقول الملحدون ، ويتوهم أصحاب دعاة التطور وغيرهم من أصحاب النزعة الحتمية أن الحياة طالما أنها نشأت في مستنقع من أميبا فليس لها غاية أو قصد. وقد صدق الشيخ عبد المجيد الزنداني عندما قال :

« إن أشقي الناس جميعاً هو الذي يأتي إلى هذه الدنيا ثم يخرج منها وهو لا يدري لماذا جاء ولماذا خرج » .

ج- حيوانية الإنسان وماديته :

أحس الضمير الأوروبي الغربي بصدمة كبيرة في صميم كرامته ومركزه في الوجود عندما قال كوبرنيقوس بنظريته الفلكية القائلة بأن الأرض ليست مركز الكون... وكان الإنسان يعتقد بأنه « سيد المخلوقات » فجاءت نظرية دارون لتعيده إلى عالم الحيوان وأنه مجرد مادة وحيدة الخلية لم تأبه بالروح ولم تهتم بدين ولم ترفع شأن العقل فيه... بل جاءت النظرية الدارونية بتعميق إحساس الإنسان بحيوانيته كما يدعي جوليان هكسلي « وليس الإيحاء بحيوانية الإنسان هو الأثر الدارويني الوحيد الذي حط من قدره وكرامته بل اقترن به إيحاء آخر لا يقل خطورة عن الأول وهو الايحاء بـ «مادية الإنسان» أي خضوعه للقوانين المادية التي تفرض عليه ما تفرضه على المادة الجامدة » .

وجمع إميل دوركايم بين حيوانية الإنسان وماديته بنظريته في « العقل الجمعي » Collective mind وهي التي تذهب إلى أن الإنسان حيوان خاضع « لجبرية اجتماعية » أو قهر اجتماعي يفرضه عليه العقل الجمعي، وزاد سيجموند فرويد الطين بلة عندما استمد من حيوانية الإنسان نظريته في تفسير السلوك الإنساني تفسيراً حيوانياً على أساس التحليل النفسي الذي أثبت أن الإنسان يستمد وجوده من ماديته من « جبرية نفسية » هي جبرية الدافع الجنسي .

د- فكرة التطور المطلق

ظهرت عدة أفكار عن التطور مهدت إلى ظهور فكرة التطور المطلق عند دارون منها :

* نظرية التطور العقلي عند أوجست كونت من الخرافة إلى الدين إلى الوضعية .

* نظرية توماس هوبز في تطور المجتمع الإنساني من الوحشية الغابية إلى الحالة الاجتماعية .

* نظرية جان جاك روسو في تطور المجتمع الإنساني من الحالة الطبيعية إلى الحالة الفوضوية مما استوجب معه وجود «عقد اجتماعي» بين الأفراد.

* وكانت نظرية كوبرنيقوس الفلكية قد سبقت هذه الأفكار والنظريات ، ثم أعقبت هذه النظريات الإنقلاب الصناعي في أوروبا الذي نقل المجتمع من البيئة الزراعية إلى البيئة الصناعية، كل ذلك غير وجه الحياة الأوروبية من كافة الوجوه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والأخلاقية .

ثم أوحت نظرية التطور بتطور حتمي مطلق لا غاية له ولا حدود . فالحتمية تجعل الإيمان بثبات أي شيء وإن كان الدين أو القيم أو التقاليد جموداً ورجعية وكل محاولة للثبات على شيء من ذلك هي معركة خاسرة مع القدر الذي لا يقهر .

ثالثاً : أثر العلمانية في الحياة الأوروبية

تركت العلمانية آثارها واضحة جلية على الحياة الأوروبية ، وبالنظر والبحث نجد بصماتها في الحكم ، وفي الاقتصاد ، وفي العلم، وفي الاجتماع والأخلاق، وفي الأدب والفن .

١- علمانية الحكم

لم تطبق شريعة عيسى عليه السلام في عالم الواقع بسبب أصابع التدليس والتحريف، والتزييف، وكانت تجربة أوروبا مع « الدين » تجربة بئيسة حزينة

إلى أقصى حد ، لذلك نفرت منه ، ثم هاجمته وأبعدته عن واقع الحياة ، وحبسته في نطاق ضيق في ضمائر بعض الناس ، وهل يبقى لأحد من الناس ضمير بعد أن أبعدوا عن الدين أو أبعد عنهم الدين ... أو أبعد كل منهما عن الآخر [1] .

أ- النظرية الخيالية

ومن هذا المنطلق لم تؤثر الشريعة النصرانية في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، فضلاً عن السلوك الشخصي للحكام النصاري، لذلك وضعت الكنيسة « نظرية سياسية » تعبر عن وجهة نظرها الذاتية، وهي نظريات خيالية تتحدث عن « مدن فاضلة » وهمية عبر عنها أوغسطين في كتابه « مدينة الله » يحكمها آباء الكنيسة ومدينة الشيطان يسوسها رجال الدنيا... وكان أفلاطون قد أقامها من قبل أوغسطين في « جمهورية أفلاطون » ، وحاولها توماس مور في اليوتوبيا عام ١٥٣٥ ، ومدينة الشمس لكامبانيلا ١٦٣٩ بعد أوغسطين. وأفكار هذه النظرية يسهل استيعابها وتقبلها في بيئة تخضع لطغيان الكنيسة الأعمى .

ب- نظرية العقد الاجتماعي :

لم يقتنع توماس هوبز بأن الإنسان مدني بالطبع، وأن الحالة الاجتماعية اقترنت بوجوده منذ القدم فخرج على الناس بفكرة أن الإنسان كان منذ الأزل ذئباً لأخيه الإنسان Homo Homini Lepus مما يستلزم معه عقد يتنازل بموجبه بعضهم لبعض عن شيء من الحقوق في سبيل أمن وسلامة الجميع .

ثم أكد جون لوك عام ١٧٠٤ فكرة هوبز واتفق معه في وجوب وجود عقد اجتماعي بين الدولة والأفراد إلا أنه خالفه في كون سلطة الحكومة المشرفة على تنفيذ العقد مطلقة ونادي بوجوب كونها سلطة مقيدة بقبول الأفراد لها وإلا تعرضت لسحب الثقة .

(١) محمد قطب ، العلمانيون والإسلام ، ص٧ .

واكتملت الفكرة على يد جان جاك روسو (١٧٧٨) حيث جعل الحالة الطبيعية الأولى للإنسان هي عصره الذهبي على الأرض ثم انقلبت إلى عكس ذلك بسبب أطماع الناس و « بتأثير الأديان » . وهنا ظهرت دعوة روسو الإلحادية علانية لأن حياة الناس يصلحها الدين ويفسدها ما دون ذلك وليس العكس [1] .

وقد أوحت نظرية العقد الاجتماعي إلى الناس بفكرة « الوطنية » و« القومية » وغيرها من الأفكار .

جـ- نظرية الحق الإلهى

في البلاد غير الإسلامية سواء قبل الإسلام أم بعده استعبد الملوك الناس لأنفسهم زاعمين زعماً باطلاً وزائفاً أنهم من سلالة غير سلالة الناس...

فعل هذا فرعون مصر ، وأباطرة الروم، وملوك انجلترا وفرنسا وغيرها، وملوك الفرس وبعض المجتمعات الآسيوية والإفريقية... وكان الناس في أوروبا ما قبل العلمانية يعبدون إلهين من البشر: الإمبراطور والبابا . الأول يدّعي أن له الحق في حكم الناس وفق مشيئته ويخضعهم لهواه. والثاني يبارك خلواته ويلزم الشعب بإطاعته لأن ذلك ما يأمر به الله وتمليه السماء، وكان بودان (١٥٩٦) وجروتس (١٦٤٥) من المؤيدين لهذا النوع من الحكم المطلق.

وتحولت هذه الفكرة إلى فكرة فلسفية في القرن التاسع عشر على يد هيجل فتحول الله تعالى إلى مطلق ، والوحي إلى « معرفة مطلقة » ، والسيد المسيح إلى « توسط » ، والشريعة إلى قانون مجرد، وفكك رموز العقائد وأحالها أفكاراً فلسفية لا دينية ، واستبدل الدولة بالإله، والحرية بالدين... واستبدل

---

(١) د. سفر الحوالى، العلمانية ، ص ص٢١٣ - ٢١٥ .
وأيضاً : هارولد لاسكى، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة عز الدين محمد حسين، القاهرة، ١٩٦٥، ص٣٠ .

ماكس ڤيبر نظرية ، الكارزيما ، بالدولة وهي الشخصية القيادية ... ساعدت الطواغيت على استعباد الناس أكثر [١] .

وجاءت النظريات الحديثة والمعاصرة مؤكدة على إلغاء فكرة او سر ، الحق الإلهي ، للحكام ، واستبدلت بها نظريات وأشكال أخري لاستعباد الشعوب تحت لافتات الديموقراطية والشيوعية والجمهوريات الملكية أي بلاد تدين بالنظام الجمهوري ولكنها تورث الحكم لأبناء الحكام الذين أحيلوا إلى الاستيداع سواء بالموت أو بغيره .

كما أصبحت الوسائل المكيافيللية هي الأساليب المتبعة في الحكم سواء ملكية أو جمهورية ... ديموقراطية أو شيوعية ، فمكيافيللي هو الذي يدير دفة الحكومات المختلفة من قبره ، فالمعيار الذي تقاس به صلاحية الوسيلة أو عدمها ليس معياراً موضوعياً بل هو معيار ذاتي شخصي، وللسياسي وحده الحق في الحكم بصحة أي لون من ألوان السلوك أو خطئه وبطلانه ، [٢] .

٢- علمانية الاقتصاد

كانت أوروبا تحتقر الحياة الدنيا وتزدري ما أحل الله تعالى لها من طيبات وتقدس الفقر والتقشف وتبارك البؤس والشقاء؛ لأن ذلك هو الوسيلة الوحيدة للخلاص من الخطيئة وهو الغرض الوحيد من الوجود الإنساني ... وكانت تلك الدعاوي ترددها الكنيسة وتملأ بها رؤوس الناس .

ولكن الأمر تغير تماماً بعد الثورة الفرنسية والثورة الصناعية في انجلترا فانقلب الناس في أوروبا ومن بعدها أمريكا إلى وحوش ضارية، وأصبحت تطلب المتاع الحسي، وتتطلع بكل حواسها إلى الشهوات الحيوانية الزائلة ،

---

(١) نفس المرجع ، ص ص٢١٦ - ٢١٨ .
وانظر أيضاً :

Hegel, F., The philosophy of right, trans. By : T. M. Knox.

Hegel, F., The philosophy of Religion, trans By : Spairs and Sanderson .

(٢) د. سفر الحوالى ، العلمانية ، ص ٢٢٧ .

وبهذا استبدل أهل الغرب ورجل الدين بمعبود جديد هو الإنتاج المادي والطواغيت الذين يتحكمون فيه : الطبقة الرأسمالية أو الأحزاب الشيوعية .

وبعد أن كانت نظريات الكنيسة ونظم الاقطاع هي التي تتحكم في بنية المجتمعات الغربية الاقتصادية ، وبعد أن كان الربا جريمة اشترك في تحريمها كل الرسالات السماوية أصبحت مباحة وتباركها كل التشريعات الحكومية في أوروبا وأمريكا ولم يعد شيئاً محرماً، وظهرت في هذه المجتمعات مذاهب اقتصادية لا دينية تمثلت فيما يأتي من مذاهب :

أ- المذهب الطبيعي « الفيزيوقراطي »

الفيزيوقراطيون Physiocrates هم جماعة من الاقتصاديين الفرنسيين الذين ظهروا في القرن الثامن عشر ونادوا بمبدأ الحرية الاقتصادية، وأهم رجالها « كيناي » الذي قام بشرح مذهب الحرية الاقتصادية في كتابه «ملخص في الاقتصاد » (١٧٥٨) ودعا إلى التقليل من سيطرة الحكومة نظراً لوجود قوانين إلهية من شأنها تنظيم الحياة الاقتصادية دون تدخل بشري [١].

ووجد هؤلاء الفيزيوقراطيون في الطبيعة بديل الإيمان بالله تعالى، وبهذا لم تعد الطبيعة مجرد شيء له وجود فحسب وإنما هو شيء ينبغي أن يطاع وصارت مخالفتها دليلاً على نقص في التقوى والأخلاق [٢] .

ب- المذهب الرأسمالي الكلاسيكي

كان المذهب الرأسمالي الكلاسيكي (التقليدي) هو تطوير للمذهب الطبيعي اقتضته الظروف الطارئة والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية .

واستبدل هذا المذهب الكلاسيكي بالأرض كقيمة اقتصادية والعمل كقيمة،

---

(١) د. عاطف وصفي، كوندورسيه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٨، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص٢٠ .

(٢) جورج سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة، ١٩٦٥، ص ص٥٠ - ٥١ .

وليس مرد ذلك إلى الإنتقال من العصر الزراعي إلى العصر الصناعي فحسب، بل إنه ليعبر عن رغبات الطبقة الجديدة التي تريد أن تفرض نفوذها المالي على المجتمع وتستأثر بالعمال الذين كانت غالبيتهم تعمل في الزراعة [١] .

وكان من أشهر كهان المذهب الرأسمالي الكلاسيكي آدم سميث صاحب كتاب « ثروة الأمم » The Wealth of Nations ، ومالتوس صاحب نقد الحكومة الانجليزية بسبب برامجها التي تؤدي إلى زيادة الفقر مع زيادة عدد السكان بمتوالية هندسية بينما تزداد الثروة زيادة حسابية، وبسبب آراء مالتوس عُرِّف علم الاقتصاد بأنه العلم القاتم النظرة .

وأخيراً هناك ديفيد ريكاردو يهودي دعا إلى أن الربا هو عماد الرأسمالية ولب نظامها، وطالب ريكاردو بتأميم الأراضي أو فرض الضرائب الباهظة عليها، ومن هنا سقط في خطأ غير مقصود إذ أنه نبه الاشتراكيين الأوائل إلى هذه الفكرة مما جعل نتيجتها تكون على عكس رغبة الرأسماليين ورغبة ريكاردو ذاته .

وكان من أهم آثار المذهب الرأسمالي الكلاسيكي قيام اقتصاد عالمي على أساس الربا والاحتكار اللذين حرمتهما الشرائع قاطبة. ثم وضع الشعوب التي طبق عليها على حافة الهاوية من الجوع والبطالة والأزمات الاقتصادية الخانقة .

ج- المذهب الاقتصادي الشيوعي

أما المذهب الاقتصادي الشيوعي فلا يدرس إلا في إطار الفلسفة الشيوعية وكان إنجلز -رفيق ماركس- يري أن المطالب الجسدية هي منشأ الإعتقادات الفكرية، وهكذا رأى أصحاب هذا المذهب أن الاقتصاد يتمثل في البحث عن الطعام والشراب، وهو منبع كل عقيدة وكل قيمة، وحتي التاريخ أصبح لديهم هو تاريخ البحث عن الطعام وهو تفسير يقوم على حتمية الصراع بين المتناقضات .

---

١) د. سفر الحوالي ، العلمانية ، ص ٢٧٤ .

٢- علمانية العلم

أوضحت في بداية الفصل أنه ما كادت العصور الوسطي تنقضي حتي اشتعلت ثورة العلم، وكان نمو العلم الميكانيكي، والنقد العلمي للتوراة وانفجار قنبلة التطور عام ١٨٥٩م من أكثر الأسباب التي أبرزت الخلاف بل وعمقته بين التقاليد الدينية والعلم الحديث .

واستمر الخلاف بين الكنيسة والعلم مدة طويلة حتي انتصر لديهم العلم «العلم هو وحده الحق والحكم وهو مصدر النور كما أنه منبع الرفاهية ، أما الدين فجمود ورجعية وخرافات وأساطير... وليبحث العلماء ويستخرجوا قوانين الطبيعة وأسرار الكون في الهواء الطلق بعيداً عن الدين . الدين شيء والعلم شيء آخر لا علاقة بينهما إلا التضاد . وإذا كان لابد من إخضاع أحدهما للآخر فليخضع الدين ولتطبق كل حقائق الدين كالوحي والمعجزات والروح والخلود داخل المعامل والمختبرات وإلا فلتسقط إلى الأبد ... والحذر الحذر أن يخطيء رجل العلم فيضمن أبحاثه وتجاربه شيئاً من مصطلحات رجل الدين أو يقحم شيئاً من تفسيرات الدين في صلب تفسيراته لمظاهر الطبيعة لأن ذلك إفساد للروح العلمية وأي إفساد »[1] .

وبسبب هذه المواجهة غير الحقيقية بين الدين والعلم خسر العلم كثيراً من المؤمنين فكل الأديان تدعو إلى العلم وإلى المعرفة وطلب العلم فريضة في الإسلام على كل مسلم ومسلمة . كما أن العلم مطلوب ولو في آخر الدنيا «أطلبوا العلم ولو في الصين » ، و« من خرج يطلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع » .

وأدي الفصل بين العلم والدين في أوروبا بسبب ظروف خاصة بالأوروبيين أنفسهم، أدى إلى تحكم ردود الفعل المتعارضة بينهم مما جعلهم لا ينعمون بالراحة والهدوء النفسي والاستقرار العقلي، فكل يوم نرى متاهة جديدة

(١) المرجع السابق ، ص٣٣١ .

يدخلون فيها أنفسهم وغيرهم من بؤساء العلم وحده ، ونري كذلك كيف ينتحر شباب أغني الدول مالاً وأكثرها علماً مثل السويد وأمريكا ... يأساً من رحمة الله تعالى ... ويأساً من قدرة العلم على تغيير ما أراده الله تعالى لهم .

فضلاً عن أن الصراع بين الدين والعلم دفع بالغرب كله إلى التعصب المقيت من قبل دعاة اللادينية ... العلمانية ... الجاهلية الجديدة ... في مجال مفروض فيه أن يكون أعظم طريق إلى الله تعالى وأقوي دافع إلى خشيته « إنما يخشي الله من عباده العلماء » [1] .

رابعاً : العلمانية والعلوم الأخرى

الاجتماع - الأخلاق - علم النفس - الأدب - الفن

تركت العلمانية بصماتها الغائرة وعلاماتها الحمراء والسوداء في جسد الحياة الغربية ثم تسربت – عن عمد – إلى الحياة الشرقية ... وقد فعلت فعلها في جسد الحياة غرباً وشرقاً كما يفعل السرطان في جسد مريض هزيل ضعيف لا حول له ولا قوة .

وكانت حالة التفسخ الاجتماعي والتدهور الأخلاقي تسيطر على حياة أوروبا القاتمة ابتداء من غزو النورمانديين البرابرة لجنوب أوروبا وسقوط إيطاليا في أيديهم، وقد ثبت غلو الكنيسة في تصوراتهم للقيم والأخلاق والسلوك الفاضل والقويم بل وساعدت على تفسخ الحياة الاجتماعية والأخلاقية فيها ، مما أدى إلى ظهور نظريات ومدارس اجتماعية لا دينية بدأت برائد أوروبا اللاأخلاقي مكيافللي وتوماس هوبز ومونتسكيو صاحب كتاب « روح القوانين » وسان سيمون الذي مهد لظهور علم وضعي للعلاقات الاجتماعية وسار على دربه تلاميذه أوجست كونت وإميل دوركايم ولوسيان لبفي بريل.

وكان من أثر جهود هؤلاء المفكرين العلمانيين ظهور المدرسة الطبيعية على سطح الفكر بالغت في قدرة الطبيعة على قيادة العقل البشري والحياة

---

(1) سورة فاطر ، الآية ٢٨ .

الاجتماعية. ونقد الطبيعيون الأخلاق النصرانية لاسيما بعد التشهير والتكفير اللذين تعرضا لهما من جانب الكنيسة وحاولوا إثبات خطأ الأخلاق النصرانية وعدم فعاليتها معتمدين على أسس عقلية وأدلة تاريخية وواقعية .

وظهرت المدرسة الوضعية العقلية عند أوجست كونت وإميل دوركايم ، وقد ألقيت عليهما الضوء في بداية الفصل وبيّنت كيف انتهي دوركايم إلى أن الدين ليس إلهياً لأن فكرة الألوهية ليست إلا تعبيراً عن البيئة الاجتماعية يفرضها العقل الجمعي، كما أن الدين ليس فطرياً ومثله الأخلاق والأسرة وهي دعوة تلمودية مغلفة بغلاف العلم والبحث العلمي .

وذهبت النظرية الشيوعية في المجتمع والأخلاق خطوات أبعد مما وصلت إليها النظريات الغربية الكلاسيكية فرنسية وألمانية وإنجليزية فهدف الجميع واحد، فماركس ودوركايم أخوان في اليهودية ونظيران في التصور التلمودي الذي يطمح إلى نسف عقائد وأخلاق الأميين (أصحاب الأديان ... نصارى ومسلمين) ولكن كلاً منهما يسلك طريقاً غير طريق صاحبه والهدف واحد : تدمير الدين والأخلاق [1] .

واستبدل ماركس بالعقل الجمعي عند دوركايم الحتمية التاريخية العمياء دوركايم يفرض جبرية اجتماعية قاهرة، وماركس يفرض جبرية اقتصادية قاهرة، والنتائج واحدة : التأكيد على ما جاء في التلمود وبروتوكولات حكماء صهيون . واكتملت النظريات السابقة بالنظرية العضوية عند هربرت سبنسر، والنظرية النفعية التي حمل لواءها « جيرمي بنتام » و « آدم سميث » و « جون ستيوارت مل » وأخيراً « برتراند رسل » ، وقد دارت جميعها في نفس فلك المدارس الأخرى ولكن بمسميات مختلفة ، ووسائل متباينة ، وأهداف واحدة .

ولم يفلت علم النفس من الهجمة الشرسة التي قام بها مفكرون علمانيون – أغلبهم من اليهود – استكمالاً لعمليات ضرب الدين النصراني في مقتل.

---

(١) المرجع السابق ، ص٣٨٧ .

وكانت أولى مدارس علم النفس التي قامت بهذا النشاط المشبوه المدرسة السلوكية Behaviourism وكان هاري ويلز يري أن قيام علم نفس مادي يناهض الأفكار الرجعية والمثالية كان يفتقر إلى حلقة مفقودة هي ما أسماه « الميكانيزم المادي » الذي يمكنه أن يفسر لنا كيف نتج وينتج الوعي بالطبيعة وكيف يعكس الوعي الواقع .

« أما خلاصتها الفكرية فتتمثل في إنكار الروح وإنكار استقلالية العقل، والإيمان بالجسد وحده واعتبار السلوك البشري بأكمله «أفعالاً شرطية منعكسة» لا غير أي أن السلوكية تدعم النظرية الماركسية القائلة أن « واقع الناس هو الذي يعين مشاعرهم » وتسند نظرية إنجلز في أن العمل هو الذي خلق الإنسان أي طوّره عن القردة ومن هنا أطلق عليها الفيلسوف « جود » Joad اسم « المادية الحديثة » New Materialism [1] .

ثم أكد بافلوف Pavlov اتجاهات هاري ويلز وماركس حيث قدّم نظرية عن العمليات العصبية الراقية التي تقدم اسهامات جليلة للاتجاهات المادية، وكان « ستشينوف » أستاذ بافلوف هو أول من قال بنظرية الأفعال الشرطية المنعكسة وكان يقصد بها إفساد الأخلاق .

والمدرسة الثانية هي مدرسة التحليل النفسي Psychoanalysis ورائدها فرويد ، وكان بافلوف قد انطلق من « الشعور » في حين انطلق فرويد من «اللاشعور » وحاول فرويد تدنيس وتلويث الجنس البشري عن عمد ، وهي ظاهرة واضحة المعالم في التوراة المحرفة، لذلك لم يفت بعض الباحثين الغربيين إدراكهم الدوافع والمنطلقات الخفية للفكر الفرويدي بإرجاعها إلى يهوديته وتجلي ذلك في نظريته عن عقدة أوديب وعقدة الكترا دون سند علمي.

أما في مجال الأدب والفن فنحن نعرف أنهما مجال رحب وميدان فسيح

---

(١) ت، جود، منازع الفكر الحديث، ترجمة عباس فضلي ، العراق ، ١٣٧٥هـ .

تنوء به الدراسات المتخصصة المستفيضة فضلاً عن البحوث المنهجية الدراسية والأدب الأوروبي خاصة وأن له قصته الطويلة وتاريخه السحيق فوق أن معظم قضاياه كانت وستظل مثار نزاع ومدار جدل شديد بين الباحثين والنقاد، وتلعب الاتجاهات السياسية والخلافات المذهبية والقومية والأيديولوجية دورها في ذلك.

وقد بدأت دراسة الأدب، والفن بدراسات مستفيضة للآداب الكلاسيكية الأوروبية في اليونان القديمة وإيطاليا المعاصرة للحضارة الإسلامية، ثم جاءت محاكم التفتيش التي أنشأتها الكنيسة الغربية لكي تضرب الفن والأدب ضربة قاصمة لحماية العقائد والمقدسات. وكان رد الفعل عنيفاً إذ عاد الناس بعد سقوط وزوال سطوة الكنيسة إلى الإباحية الرومانية ثم إلى الرومانسية والنزعة الإنسانية لاستبدال الإنسان بالإله، ثم عاد مرة أخري إلى الواقعية، وارتد من الواقعية إلى العبث واللامعقول بتأثير كتابات دارون وفرويد .

خامساً : العلمانية فى العالم الإسلامي

بدأت فكرة العلمانية تغزو العالم الإسلامي منذ أكثر من قرن من الزمان، إلا أنها لم تتمكن إلا في بداية القرن العشرين الميلادي حين طبقت على مستوي الدولة في تركيا (الدولة العثمانية) ، ثم سرت إلى بقية العالم الإسلامي وكانت هناك عدة عوامل رئيسة ساعدت على ظهور العلمانية أو الجاهلية الجديدة بين المسلمين أهمها :

١- الاحتلال الغربي للعالم الإسلامي، وكان استمراراً للحروب الصليبية التي بدأت في العصور الوسطي ولم تنته حتي اليوم، فقد حرص الغربيون على إبعاد الإسلام من واقع الحياة وسياسة الدولة واستبدلوا به مناهج علمانية غربية إلحادية، والآن ونحن في بدايات القرن الحادي والعشرين يطالب الغرب حكام المسلمين بتعديل المناهج الدراسية في المدارس والجامعات بحيث يتم تفريغ الدين الإسلامي وحتى العلم من مضمونهما، والآن أيضاً حملات مسعورة في الصحف العربية وخاصة المصرية هناك من

العلمانيين (اللادينيين) من يطالب بتعديل ما يطلقون عليه الخطاب الديني ، أي تعديل أو تحريف الدين الإسلامي لكي يتلاءم مع ما يريده الغرب .

وحتي تصل الصهيونية العالمية إلى بغيتها متناسين أن الدين عند الله الإسلام، وأن الله تعالى أنزل القرآن وبعث رسوله صلى الله عليه وسلم بالإسلام ليبقي ويسود وقد حفظه الله تعالى .

٢- الأقليات غير المسلمة كالنصاري واليهود والشيوعيين وأصحاب الاتجاهات المنحرفة من جمعيات وأحزاب ونحوهم، والطابور الخامس المندس بين صفوف المسلمين، كل هؤلاء وغيرهم لا ينعمون بضلالهم وانحرافهم وفسادهم إلا تحت شعار كشعار ما يسمي بالعلمانية ، لذلك تضافرت جهودهم على نشرها وبثها الدعاية لها حتي انخدع بذلك الكثيرون من السذج وأنصاف المتعلمين والمتعالمين من أبناء المسلمين .

٣- تقدم الغرب الهائل في مضمار العلم المادي والقوة العسكرية جعل كثيرين من المسلمين ينبهرون بذلك التقدم ويعزونه إلى الاتجاه الجاهلي الحديث (العلماني) وصدقوا دون تفكير مزاعم الكفار بأن الدين معوق للعلم، وظنوا أن بلادهم لا تتقدم حتي تفصل الدين – الإسلام – عن الدولة والحياة وهذا لا شك جهل بالإسلام ، جنى ثماره النكدة جميع المسلمين .

٤- تمكن عملاء الغرب والمخدوعين به وأصحاب الاتجاهات والمذاهب المنحرفة من الحكم والسلطة في أكثر بلاد المسلمين بدعم من أسيادهم[1] .

أما أبرز الإتجاهات العلمانية في العالم الإسلامي فكانت كما يأتي :

١- العلمانية فى تركيا [2]

قامت العلمانية في تركيا على أنقاض الخلافة الإسلامية على يد

---

(١) د. ناصر بن عبد الكريم العقل والشيخ ناصر بن عبد الله القفاري، الأديان والمذاهب المعاصرة ، وزارة التعليم العالي، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، ص ص١٠٦ -١٠٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٠٧ .

مصطفي كمال أتاتورك (وكانت أمه يهودية) وحاربت الإسلام حرباً عنيفة ومنظمة على النحو الآتي :

أ- إلغاء الخلافة الإسلامية ، لأنها وسيلة لجميع المسلمين كلهم وهذا أمر يشكل خطراً على الغرب (وقد أصدرت انجلترا قراراً بذلك عام ١٩١٤م مع بداية الحرب العالمية الأولى) .

ب- محاربة الإسلام والمظاهر الإسلامية في تركيا، والشعب التركي ، وتربية جيل علماني يتنكر للدين والأخلاق والفضيلة .

ج- محاربة اللغة العربية - لغة الإسلام - وتحريم التكلم بها والكتابة بحروفها واستبدال اللغة التركية والحروف اللاتينية بها .

د- إلغاء الشعائر الإسلامية التي ترمز إلى الإسلام مثل الأذان وصلاة الجماعة وقراءة القرآن ولبس العمامة ونحو ذلك .

٢- العلمانية فى مصر

بدأت العلمانية في مصر اتجاهاً فكرياً في الثلاثينيات من القرن العشرين - خاصة أيام الاحتلال البريطاني - وقد خطت مصر خطوات نحوها آنذاك وبرز دعاتها على النحو الآتي :

أ- قاسم أمين في الجانب الأخلاقي والاجتماعي والأسري .

ب- الدكتور طه حسين في جانب الثقافة والأدب والفكر .

ج- الشيخ علي عبد الرازق في الجانب السياسي والتشريعي .

ولم تأخذ هذه الاتجاهات قوتها إلا بعد الإنقلاب العسكري في مصر عام ١٩٥٢ وقد تبني أصحاب هذا الاتجاه الدعوة إلى القومية العربية بديلاً عن الإسلام، والاشتراكية باعتبارها نظاماً اقتصادياً بديلاً عن أحكام الإسلام وتشريعاته ، البحث عن بدائل ثقافية وفكرية مثل الدعوة الفرعونية بدلاً من مصر القديمة ثم الإسلام ، استبعاد التشريع الإسلامي من الحياة، وتصدير هذه الأفكار المنحرفة إلى دول العالم الثالث في آسيا وأفريقيا [١] .

---

(١) نفس المرجع ، ص ص١٠٨ - ١٠٩ .

وكان الخديوي إسماعيل قد أدخل القانون الفرنسي سنة ١٨٨٣ ، بسبب افتنانه بالغرب، وبديلاً عن التشريعات الإسلامية التي وردت في كتاب الله تعالى « القرآن الكريم » .

٢- نماذج أخرى من العلمانية [١] :

* في الهند كانت الأحكام وفق الشريعة الإسلامية سارية حتي عام ١٧٩١ ثم ألغيت بتدبير الاستعمار الانجليزي ، وانتهت تماماً في أواسط القرن التاسع عشر .
* في الجزائر تم إلغاء الشريعة الإسلامية عقب الاحتلال الفرنسي سنة ١٨٣٠ .
* في تونس : أدخل القانون الفرنسي فيها سنة ١٩٠٦ .
* في المغرب : أدخل القانون الفرنسي فيها سنة ١٩١٣ .
* في العراق والشام : ألغيت الشريعة الإسلامية الغرّاء أيام إلغاء الخلافة العثمانية وثبوت أقدام الاستعمارين الانجليزي والفرنسي فيهما .
* معظم دول أفريقيا : ترك فيها الاستعمار الانجليزي والفرنسي حكومات نصرانية تابعة له لا تعمل لصالح هذه الدول بأي شكل من الأشكال .

تعقيب

كان السبب الرئيس لظهور العلمانية (الجاهلية الجديد) هو العداء المطلق للكنيسة والدين، سواء وقف إلى جانب العلم أم عاداه، وعمق ألفريد هوايت هيو هذا الاتجاه بقوله : « ما من مسألة ناقض العلم فيها الدين إلا وكان الصواب بجانب العلم والخطأ حليف الدين » .

وكان لليهود دوراً بارزاً في ترسيخ العلمانية من أجل السيطرة ومحاربة الدين بكل أشكاله، حتي أنهم عمموا نظرية العداء بين العلم من جهة والدين من جهة أخري لتشمل الدين الإسلامي على الرغم من عدم وقوف هذا الدين

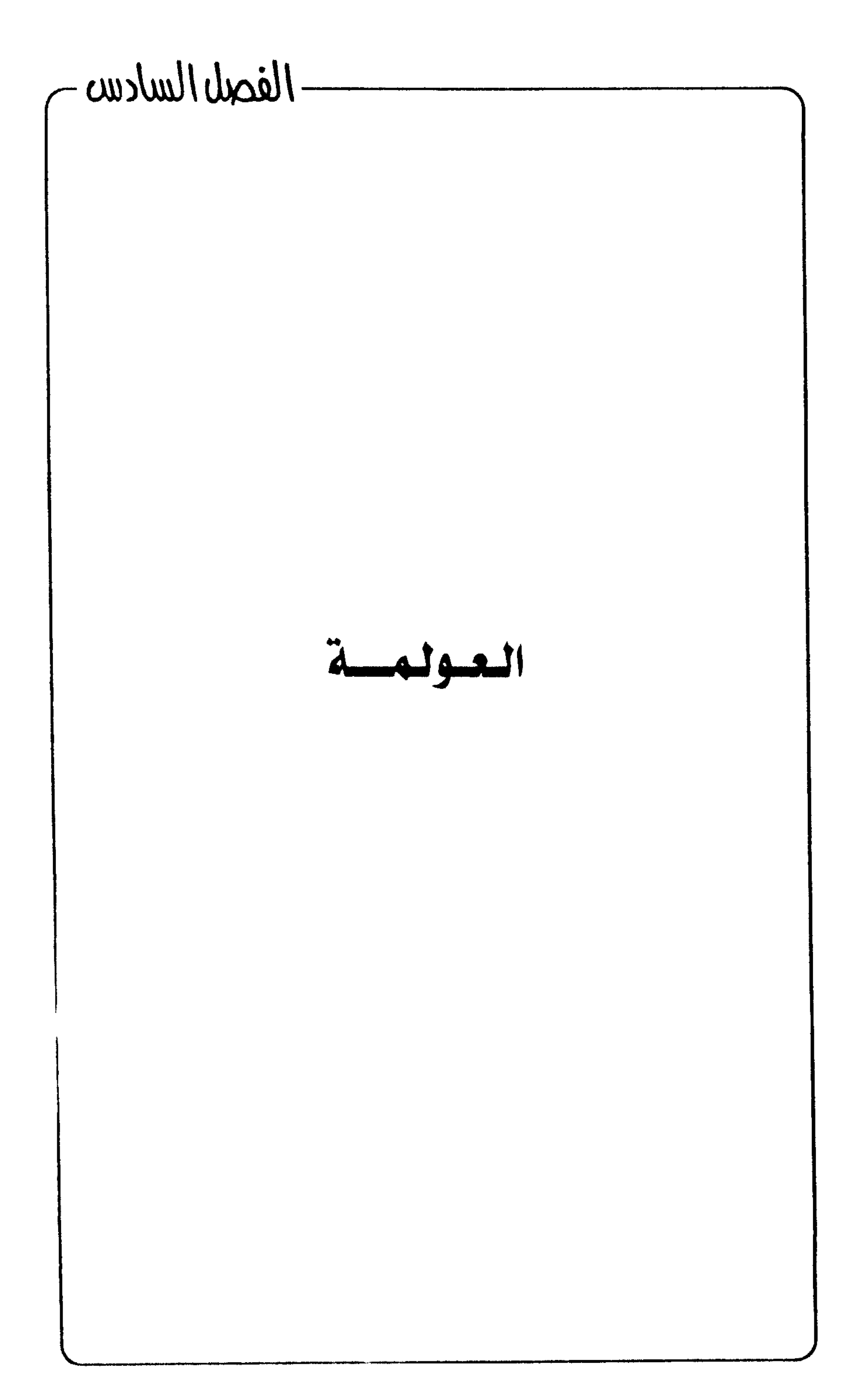
---

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ، ص٣٦٩ .

ضد العلم والحياة بل كان علماؤه ومفكروه سباقون إلى تطبيق المنهج العلمي التجريبي ونشر العلوم وفتح آفاق العلم والاختراع والتقدم والحضارة .

والعلمانية بهذا المفهوم، تعتبر في ميزان الإسلام مفهوماً جاهلياً إذ تعني: عزل الدين عن شؤون الحياة من اقتصاد وسياسة وأسرة ومجتمع وتعليم، ومازال قول الرئيس الراحل محمد أنور السادات أو شعاره : لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين، يعيش بيننا ويتخذ مطية لفصل الدين عن الحياة وتحويلها إلى حياة بهيمية ومادية يذكرنا بقول الدهريين : إنما نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر .

وأترك بقية التعقيب للقاريء الفطن الذي أدرك الغايات من وراء هذه الدعوات المشبوهة .



الفصل السادس

العـولمـــة



الفصل السادس

العولمة

المعنى والاتجاهات والأهداف

المقدمة

يخطيء من يظن بأن الفلسفة في جملتها اتجاه واحد يجمع خيوط الاتجاهات المختلفة، والتيارات المتعارضة في نسق فكري واحد، يكون بدوره هو الأصلح في ظنون الباحثين للإعلاء من شأن الفرد ، وإصلاح أحوال المجتمع، ولكن يكمن عظم الخطأ في أن الحياة الفكرية منذ أن بدأت تفرزها عقول المفكرين تقوم في نظام واحد ثابت لا يتغير تدور عليه عقائدهم . وتدور حولها آراؤهم ، ولكن الحقيقة تتعدد وتتلون بتعدد أفكار المفكرين .

وتغلب هذه الاتجاهات المختلفة على تفكير كل أمة من الأمم في حقبة زمنية محددة ، قد تتجدد في حقبة أخري، وقد تتغير أو تتبدل أو تستبدل بحيث تغلب على الروح العامة لحضارة معينة من الحضارات، وأمة من الأمم ، وقوم من الأقوام .

ومن بين هذه الأفكار التي خرجت علينا كأنها الغول او العنقاء أو التنين الصيني القديم الذي كان يصوره الناس ضخماً فخماً رهيباً يبتلع الشمس دفعة واحدة دون تردد، هذه الأفكار التي ظهرت في التسعينيات من القرن العشرين هي ثلاث على التوالي: نهاية التاريخ وخاتمة البشرية لفرانسيس فوكوياما (١)، ثم أعقبها صمويل هنتنجتون (٢) بصراع الحضارات لتبرير اعتداء الولايات

---

(1) Fukuyama, Francis, The End of History and the last Man, New York, 1992 .

(2) Huntington, Samuel P., The clashy of civilization, foreign affairs, 1993.

المتحدة والاتحاد الأوروبي على العالم الإسلامي استمراراً للحروب الصليبية التي بدأت منذ العصور الوسطي ومازالت حتي اليوم ، وأخيراً فكرة العولمة التي نحن بصددها .

أولاً : معنى العولمة

العولمة بالمعني اللغوي تعني Globalization التي تستخدم بمعني العولمة أو الكونية ، وهي من اللفظ Globe بمعني الأرض أو العالم ، أو خريطة الأرض الجغرافية ، وقد تبدو في الخريطة الأرض اليابسة والماء والسماء أي الأرض بكل ما عليها وما يحيط بها من بيئة ، كما تعني الكرة الزجاجية التي تحيط بشعلة من الضوء لتحافظ عليها وتزيد من لمعان الضوء وتوزيعه، وهي من اللفظ اللاتيني Globus بمعني كرة (١) .

والصفة منها كروي Global أو Globate ، وكانت تطلق أيضاً على كرة يعلوها صليب ترمز إلى سلطة الملك وعدالته ومنها صدرت كلمات كثيرة واصطلاحات مختلفة مثل : السمكة الكروية Globefish وألطرليوس وهو نبات كروي الأزهار Globeflower ، والشخص الجوّال ... كثير الأسفار Globe - trotter (٢) .

هذا التعبير أصبح من أكثر التعبيرات تداولاً في السنوات الأخيرة بين الكتاب والمعلقين على ما يجري في العالم سواء من الأكاديميين أو رجال الإعلام أو غيرهم وهي تشير إلى المتغيرات الدولية، أو العالم المتغير، ويعنى هذا أن العالم الآن يمر بمرحلة مختلفة جذرياً عما كان، مما يتطلب منا سلوكاً مختلفاً اختلافاً بيّناً .

وارتبط شيوع هذا المصطلح بظهور أفكار ونظريات جديدة لشغل العالم والسيطرة عليه ظلماً وعدواناً ، والهيمنة الظالمة، الاستغلال المقيت الذي

---

(1) Macmillan Dictionary, p. 438 .

(٢) منير البعلبكي، المورد : قاموس انجليزي -- عربي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية عشرة ١٩٧٨ ، ص٣٩٠ .

يذكرنا بعبيد روما أو الدولة الرومانية في العصور الوسطي التي كانت تحكم بالسياط والكرابيج والجيوش الجرارة . والأسلحة بكل أشكالها في ذلك الوقت، والآن يحاربون العالم – خاصة الإسلامي – بكل الأسلحة المحرمة دولياً وإنسانياً ... والقنابل الذرية وشبه الذرية والإرتجاجية والحرارية بلا هوادة ثم يطلبون من السيد المسيح الرحمة ويرفعون شعار : الله محبة ... ولكنها بالطبع محبة من نوع خاص لمن يرفض التبعية الذليلة ، أو يفكر في مناهضة الاستعمار الأمريكي الجديد أو الإتحاد الأوروبي .

وهناك ملاحظات على هذه الموجة الجديدة من الأفكار أذكرها هنا باختصار (١) :

١- إن استخدام تعبير العولمة وأشباهه، قد زاد بوجه خاص بعد سقوط الاتحاد السوفيتي في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين مما أخل بتوازن القوي وكذلك بعد تفكك الكتلة الاشتراكية ، وتحول دولها إلى اقتصاديات السوق الحرة والحرية الاقتصادية ، ومصدر الترويج هو العالم المنتصر، أما العالم الشيوعي المنحل ودول العالم الثالث فقد وقفت تتفرج دون أن تعي شيئاً غير الفرجة أو التبعية أو هما معاً .

٢- روجت الدول المنتصرة لأفكار ظاهرها فيه الرحمة وباطنها مليء بكل أنواع العذابات، ومن هذه الأفكار التي روّج لها على سبيل المثال الرئيس الأمريكي ويلسون (٢) عام ١٩١٨ عقب الحرب العالمية الأولي عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، ودخول الإنسانية عصراً جديداً ، يسوده العدل والسلام، كما أعلن في مبادئه الأربع عشرة أن العصر لجديد سيحل

---

(١) د. جلال أمين، العولمة، دار المعارف، سلسلة أقرأ العدد ٦٣٦، القاهرة، ١٩٩٨ ، ص ص٦-١١ .

(٢) هو الرئيس صاحب النزعة المثالية توماس ودرو ويلسون تبني الأربع عشرة نقطة ومنها : إنهاء الدبلوماسية السرية – حرية البحار – تحديد التسليح – إنهاء الاستغلال الاستعماري – رفع الحواجز الاقتصادية – تشجيع التجارة الدولية – إعادة الإلزاس واللورين إلى فرنسا – استقلال بولندا ... الخ ... فهل قرأها رؤساء أمريكا منذ ليندون جونسون وحتي اليوم ؟

محل عصر الفتوحات والتوسعات كما أعلن جورج بوش (الأب) عام ١٩٩٠ عقب إنتهاء الحرب الباردة في ١٩٨٩ سيادة الشرعية الدولية واحترام حقوق الإنسان في كل مكان، وأن العدو الشيوعي انتهي ولم يبق أمامهم غير عدواً جديداً ...

وأسرع موظفو الدولة الاستعمارية « أمريكا » بتصدير أفكارها عن نهاية العالم القديم وبداية عالمهم الجديد (فوكوياما) بينما أسرع هنتنجتون بتقديم تصور عديم الضمير ... مليء بأحقاد اليهود ويتفق مع التصورات الصهيونية عن صراع الحضارات ... وأسرع كل من هب ودب من الكتاب العرب يتغني بالعولمة عسي أن ترضي عنه المخابرات الأمريكية وتمنحه قطعة من الكعكة المسمومة .

٣- لا يخلو الأمر من طرافة مريرة عندما نلاحظ أن هناك من يحلو لهم التأكيد بشدة على « المتغيرات العالمية » والحريصون دون ملل على لفت نظرنا إلى كل ما هو جديد فيما يحدث في العالم، ولا يكفون عن دعوتنا إلى التأقلم والتغير بما يناسب ظروف العصر، ويصفون من يرفض ذلك بالتحجر والتزمت وانغلاق الفكر وعدم الواقعية وقلة المرونة وغيرها من الصفات المذمومة لدفع الناس إلى الانحياز نحو الغرب « محور الشر » والتسليم له بكل شيء . « دعنا لا ننسي مثلاً أن أقوي عناصر اليسار كانت هي التي تفخر بتسلحها بالفلسفة الجدلية ، التي تؤكد على مبدأ التطور والتغير ، والتي تنعي على أعدائها تمسكها بالفكر الميتافيزيقي الثابت، والذي ينكر التغيير ويؤكد على الثبات » .

والعولمة باختصار هي تعميم نمط من الأنماط الفكرية والسياسية والاقتصادية على نطاق العالم كله ... كما تعني تبني الأنموذج الأمريكي في كافة مجالات الحياة : الاقتصاد والسياسة والثقافة من أجل السيطرة على الدول الأقل تقدماً لاستغلالها والسعي إلى استعمارها بأشكال حديثة، كما تفعل الولايات المتحدة الآن في أفغانستان من أجل إقامة إمبراطورية أمريكية وسط

أسيا ، وفي العراق والكويت وفلسطين وغيرها من الدول العربية لاستغلال ثرواتها البترولية والمالية ومنعها من النهوض اقتصادياً وسياسياً وثقافياً ودينياً لكي تظل تابعة لها ، وتظل تقبل الدنية والله تعالى ورسوله رفض لهذه الأمة الذل من قبل والآن فهل نقبله نحن على أنفسنا ؟

وقد أصدر توماس فريدمان - وهو كاتب صحفي بارز في النيويورك تايمز - كتاباً بعنوان ليكسس وشجرة الزيتون ، ، وفريدمان من المتحمسين للعولمة والداعين إليها، وقد لخص موقفه بهذا العنوان فـ « ليكسس » تشير إلى السيارة اليابانية الفاخرة، وهي ترمز للتطور الحديث أو « العولمة » مقابل «شجرة الزيتون التي ترمز للجذور ... للتخلف ... ترمز للعائلة ، والقبيلة ، والإنتماء، والوطن والهوية [1] ، ومن أراد ليكسس فعليه التخلي عن « شجرة الزيتون » ومن يرفض فسوف يجبر على القبول ثم لا ينال في النهاية لا السيارة الفاخرة ولا شجرة الزيتون .

ثانيا : العولمة في المجال الاقتصادي

من الأمور المسلم بها أن التنمية الاقتصادية حلم كل دولة، بل وحلم كل مجتمع وفرد، حتي على المستوي الفردي يحلم الفرد بالتنمية الاقتصادية لمدخراته لزيادة دخله الفردي والأسريّ، . هذه العبارة « التنمية الاقتصادية » هي الجزرة التي لوّحت بها الدول الصناعية الكبري - وهي الدول الغنية - للدول الفقيرة والمتخلفة والضائعة، فالشعوب الفقيرة تحتاج إلى تنمية اقتصادياتها أملاً في النهوض بالدولة وتحسين معيشة أفرادها وتحقيق القوة في الدفاع عن نفسها أمام بربرية الدول الطامعة فيها مثل الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي (انجلترا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وغيرها) والصين واليابان، وحاولت الدول الفقيرة - وهي الدول المغلوبة على أمرها - أن تقلد دول الغرب لاسيما أمريكا في السيّر على مناهجهم واتباع سبلهم استجابة لما أشاعه

---

(١) د. هالة مصطفى، العولمة القادمة، في جريدة الأهرام ، القاهرة، ١٥ يناير ٢٠٠٠، ص١٠.

الإعلام الغربي عن مزايا العولمة والنظام العالمي الجديد، ولكنهم فوجئوا بكذب هذا الإعلام ، وكذب زعماء الغرب ، واكتشفوا أنهم أمام تنين متوحش يريد أن يلتهمهم [١] .

وإذا عدنا بذاكرتنا إلى الوراء كثيراً إلى البدايات الأولي للثورة الصناعية (١٧٥٠ – ١٨٥٠) نجد أن العولمة طرحت من خلال السياسات الليبرالية الحديثة التي تعتمد عليها، وبعد أن طغت أفكار مثل الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية ومبادىء العدالة الاجتماعية وهي كلها أفكار إنما طرحت لاستغلال القوي العاملة لصالحها، أصبحت هذه الأفكار من قبيل قصص الماضي، وزمن الحلم الجميل ، إذ يريد التنين المخيف الآن أن يقلص الخدمات الاجتماعية التي تقدمها الدولة، واطلاق آليات السوق، وابتعاد الحكومات عن التدخل في النشاط الاقتصادي وحصر دورها في « حراسة النظام » ، من أجل تفاقم التفاوت في توزيع الدخل والثورة بين المواطنين ، ومن أجل ذلك ... من أجل تقديم الشعوب الفقيرة إلى التنين لكي يلتهمها تقوم الدول الفقيرة بخصخصة المشروعات العامة، وتحويل كثير من الخدمات العامة التي كانت تقوم بها الحكومات لكي يضطلع بها القطاع الخاص وإضفاء الطابع التجاري عليها وغيرها من الخدمات الحيوية والاستراتيجية من أجل عيون العولمة وأصحابها [٢] ضاربين عرض الحائط بمصلحة البلاد والعباد مما يزيد من تعميق هوة المسافة بيننا وبين الدول المتقدمة، ولا تقوم للبلاد قائمة .

ويشيع – خطأ – بعض منظريّ العولمة مستخدمين في ذلك أبواق الدعاية لديهم من إعلام مغرض ، وأصحاب الأقلام المدفوعة الأجر في

---

(١) د. كمال الدين عبد الغني المرسي، الخروج من فخ العولمة ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، الطبعة الأولي ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ص٥١ .

(٢) د. رمزي زكي، المقدمة في كتاب : هانس – بيتر مارتين وهارالد شومان ، فخ العولمة : الإعتداء على الديموقراطية والرفاهية ، ترجمة د. عدنان عباس على ، مراجعة وتقديم د. رمزي زكي ، عالم المعرفة ، العدد ٢٣٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت، جمادي الآخرة ١٤١٩هـ – أكتوبر ١٩٩٨، ص١٠ .

البلاد المتخلفة مثل بلادنا أن العولمة ذات طابع ليبرالي - أي حر - مغرق في التطرف، وهي من قبيل الحتميات الاقتصادية والتكنولوجية الشبيهة بالأحداث الطبيعية التي لا يمكن التصدي لها ، وهل يستطيع إنسان الوقوف أمام قطار يسير بسرعة رهيبة. ولكن في الحقيقة فإنني أري مع هانس - بيتر مارتين وهارالد شومان أن العولمة جاءت نتيجة حتمية خلفتها سياسات معينة، بوعي وإرادة الحكومات والبرلمانات التي وقعت على القوانين التي طبقت السياسات الليبرالية الجديدة، وألغت الحدود والحواجز أمام حركات تنقل السلع ورؤوس الأموال وسحبت المكاسب التي حققها العمال والطبقة الوسطي وحققتها الحكومات التي كانت تعمل لصالح شعوبها ، وانتهي الأمر بها إلى توقيع اتفاقية منظمة التجارة العالمية (الجات) والتي ستتولى توقيع العقوبات على من لا يذعن لسياسة حرية التجارة الغربية فقط، والحكومات والبرلمانات التي وقعت على مثل هذه الاتفاقيات أمرها ليس بيدها ... ولا تملك أن تقول ... لا ... بل إنها تذعن في ذل واضح وخيانة لا تقبل الشك لأنها بذلك تعبر عن مصالح الشركات الدولية فقط دون مصالح شعوبها ومستقبل أبنائها [1] .

لقد تحولت هذه الدول من دول قوة إلى « دول رخوة » The soft states وهو مصطلح استخدمه جنار ميردال Gunner Myrdalt في أواخر الستينيات من القرن العشرين للإشارة إلى استعداد معظم حكومات الدول النامية للفساد، ولتجاهل حكم القانون، ولتغلب مصالح أفرادها الخاصة على المصالح العامة. لكن هذه السمات أكثر تحققاً في دول العالم الثالث الآن مما كانت منذ ثلاثين عاماً [2].

وهناك شائعة أخري أطلقها منظرو العولمة ومن يتبعهم من أصحاب الأقلام المغرضة وذات المصالح المباشرة معهم وليس مع أبناء وطنهم، تزعم هذه الشائعة بأن العولمة قد أدت إلى انصهار مختلف الاقتصادات القروية والوطنية والاقليمية في اقتصاد عالمي واحد موحد، بعد أن « صار العالم سوقاً

---

(١) نفس المرجع ، ص١٠ .

(٢) د. جلال أمين ، العولمة ، ص٢٨ .

واحدة ، وأن التجارة العالمية تبدو وكأنها في نمو مطرد يستفيد منه الجميع ، وبالطبع فالكذب والادعاء واضح ... فلن يستفيد من هذا النظام غير الدول الكبري التي تمتلك ٨٥٪ من مجموع المدخرات العالمية [١] .

إذاً فهذا النظام سوف يزيد من تحكم الدول الصناعية الكبري في رقاب الدول الفقيرة ويتحكم في سياساتها وأملاكها ، حتي بعض الدول المتخلفة التي تمتلك ثروات موضوعة في بنوك العالم الغربى لن تستفيد منها إلا بالقدر الذى تحدده هذه الدول وكأنها لا تملكها بالفعل .

ومن مظاهر العولمة الاقتصادية ما يأتي :

١- شيوع الشركات متعددة الجنسيات

وهي شركات دولية النشاط برزت قوتها اقتصادياً في حوالي الستينيات من القرن الماضي ووصلت الآن إلى أعلى درجات السيطرة فهي تمتلك سلطة أكبر من سلطة الدول القومية على شعوبها .

وتعد الشركات متعددة الجنسية (ويسميها البعض متعددة الجنسيات) Transnational corporations قوة دفع للعولمة، إذ أن انسياب المعلومات والنقود والبضائع وانتشار الأسواق واستغلال المواد الخام الأساسية، كل ذلك لا يتم إلا من خلال هذه الشركات التي تعتمد على رؤوس الأموال والأسواق المفتوحة على مستوي عالمي من أجل مصالح الشركات الدولية العملاقة التي تسمي الشركات متعددة الجنسيات، وهي – في سبيل ذلك – تعمل على زيادة سرعة النقل والمواصلات ، واتساع السوق ، وإزالة الحواجز أمام انتقال السلع والخدمات والأشخاص والمعلومات والأفكار، وكل ذلك لصالح هذه الشركات ومن يقف وراءها وضد مصالح دول العالم الثالث المغلوبة على أمرها .

والشركات متعددة الجنسيات تغزو أسواق العالم وهي مزودة ببعض المميزات منها [٢] :

---

(١) نفس المرجع ، ص١١ .

(٢) د. صلاح عبد الرسول جمعة، الشركات المحلية وتحدي البقاء في ظل العولمة ، الأهرام، العدد ٤١١٢٩، ٣ ربيع الآخر ١٤٢٠هـ، ١٦ يوليو ١٩٩٩، ص١٠ .

أ- الإمكانيات المالية الجبارة .

ب- التكنولوجيا العالمية والمتقدمة .

جـ- منتجات عالية الجودة .

د- ماركات عالمية معروفة .

و- خبرة إدارية وتسويقية متقدمة ومدربة تدريباً عالياً .

ي- تأتي هذه الشركات في معظمها من بلاد صناعية متقدمة .

٢- التحول الاقتصادى للقطاع الخاص « الخصخصة »

إن التحول الاقتصادي يسير نحو الرأسمالية الجديدة متمثلة في تصفية كبري للملكية العامة وتصفية دور الدولة وقطاعها العام ونقل ذلك كله إلى القطاع الخاص تحت لواء « الخصخصة » أو « التخصصية » كما يحلو للبعض أن يسميها لإخفاء معالم الجريمة التي ترتكب في حق الشعوب .

ونجد هذا التحول إلى القطاع الخاص في بلاد كثيرة ومن بينها مصر -بالطبع - وهي تجعل الشركات والمؤسسات الخاصة بالدولة في أيدي أفراد يملكونها ملكية خاصة ، وهنا يبرز عامل « التنافس » ولفظ التنافس هنا يستخدم لإخفاء معالم الجريمة تماماً ؛ لأن الشركات المباعة للأجانب تتحكم في اقتصاد الدول المتخلفة كيفما شاءت وتعمل على تحويل أرباحها بالعملة الصعبة فتضعف اقتصاد الدول، كما أن أصحابها يعملون كجواسيس للغرب يمدونه بالمعلومات لكي لا يعطي أي فرصة للمجتمع للنهوض الاقتصادي ومن ثم النهوض العسكري والسياسي وغيره .

وإذا بيعت هذه الشركات لأفراد أو جماعات من نفس البلد فإن هذا لا يغير من الأمر شيء لأننا استبدلنا اسماءً بأسماء ... وجنسيات بجنسيات ولكن الهدف واحد ، وهؤلاء الأفراد يعملون لمصالحهم الشخصية ولمصلحة من يسيرون في ركابهم من أهل الغرب وهم الذين يملكون مقاليد الأمور حقاً في أيديهم وهذا يذكرنا بمسرح العرائس فالغرب يمسك بخيوط العرائس يحركونها كيفما شاءوا ، وشاءت لهم مصالحها .

٢- صندوق النقد الدولي

نشأ صندوق النقد الدولي بهدف الحفاظ على قيمة العملات الأجنبية ، ومن أجل ذلك اعتمد نظام يرتكز على تقويم قيمة العملات بالنسبة للدولار وربطه بالذهب بسعر ٣٥ دولاراً للأوقية الواحدة من الذهب ، وقد اعتمد هذا النظام الدول المنتصرة في الحرب العالمية الثانية ، ورحبت به الولايات المتحدة الأمريكية بإعتبار أنها تملك حوالي ٧٠٪ من الذهب في العالم (١) .

وكان الهدف من صندوق النقد الدولي هو المحافظة على ثبات أسعار العملات ثم تتحول إلى هدف سياسي ومخابراتي آخر وهو « الاقراض » وذلك منذ عام ١٩٧١ ومنذ ذلك الوقت بدأت الدول الفقيرة تعاني من مآسي جديدة سببتها لها الدول الغربية: أمريكا والاتحاد الأوروبي، خاصة وأن صندوق النقد الدولي ارتدي « نظارة العمي الأيديولوجي » بشأن دور الحكومات والأسواق ، وتبنى رؤي اقتصادية كلية لحل مشكلات هي في الأصل ذات طبيعة بنيوية تختص بالحكومات وقطاع الأعمال وليست ذات طبيعة اقتصادية .

فكان صندوق النقد الدولي والبنك الدولي أيضاً وبالاً على دول العالم الثالث، ومن يسير في ركابها ، وليس أدل على ذلك من أن دولة إسلامية مثل ماليزيا لم تحقق تقدمها الاقتصادي إلا بعد أن خالفت تعليمات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وسارت بعكس ما أراد لها فتقدمت كثيراً : وقد قال رئيس وزراء كندا عندما اجتاحت الأزمة الاقتصادية دول جنوب شرق أسيا المعروفة باسم « النمور الآسيوية » في يوليو ١٩٩٧ وامتدت لتضرب روسيا ثم البرازيل مهددة باكتساح المزيد من الدول قال :

« إنني لا أفهم حتي الآن أن تكون هناك دولة قوية اقتصادياً في الصباح، وفجأة تنهار في المساء وتصبح على شفا الإفلاس والأكثر من هذا المواطنون

---

(١) د. چورچ لودج ، إدارة العولمة ، سلسلة كراسات عروض ، عرض د. محمد رؤوف حامد ، مكتبة الأكاديمية ، القاهرة ، ١٩٩٩، ص ص٢٢ - ٢٣ .

العاديون ثمن الإنهيار الذي صنعته قوي عالمية باسم العولمة ، فالمسألة أصبحت الآن :

« إما أن تأكل أو تؤكل »

To have lunch or be lunch

ثالثاً : العولمة فى المجال السياسي

ترتبط العولمة في المجال السياسي بشتي مظاهر وأشكال العولمة، وحاولت العولمة في المجال السياسي أن تنشر مباديء حقوق الإنسان والديموقراطية الليبرالية ... (حكم الشعب الحر) وهي مصطلحات حق أريد بها باطل، إنها السم المدسوس في العسل اللذيذ... ولكنها لا تعني شيئاً بالنسبة للعالم الثالث، دول الجنوب المتخلف فالدول الصناعية لا تعترف بالحقوق الإنسانية إلا لأبنائها ، ولا تطبق الديموقراطية الليبرالية إلا على شعوبها، بل إنها تدفع حكومات العالم الثالث إلى مزيد من الحكم الديكتاتوري وتكميم الأفواه ، بل وتقليص دور الدولة ذاتها اقتصادياً وسياسياً .

فمن أهم مظاهر آثار العولمة السياسية في الولايات المتحدة تزويدها الدائم لجيشها بالمعدات التكنولوجية الحديثة والآلات الحربية الفتاكة ، وأسلحة الدمار الشامل المحرمة دولياً وإنسانياً ودينياً ، وتعطي لنفسها الحق في قتل الشعوب والاعتداء على الدول مناهضة في ذلك بيانات حقوق الإنسان ، وضاربة عرض الحائط بميثاق الأمم المتحدة والأعراف والقوانين الدولية.

إن حقوق الإنسان غير الأمريكي مهدرة حتى على الأرض الأمريكية التي تتباهى بالدستور المعلن عام ١٧٧٦ ، وبميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٦ ، وبالبيانات المختلفة والمختلفة وتتخذها كذريعة للعدوان على دول العالم خاصة الثالث وعلى الأخص الإسلامية مثلما يقع الآن في أفغانستان والفلبين والعراق والصومال، وكذلك الديموقراطية الليبرالية وشعاراتها لا ترفع حتى على الأرض الأمريكية والأوروبية إلا عند الحاجة إليها .

ومن أبرز مظاهر الهيمنة السياسية للدول الغنية وعلى رأسها الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي مشكلة العراق واتخاذ موضوع الخبراء الذين يبحثون عن الأسلحة النووية في الأراضي العراقية لغرض التجسس على العراق، ومسمار جحا للتدخل في شؤون العرب والمسلمين ، مع أن للعراق الحق كل الحق وكذلك كافة دول العالم الثالث لها نفس حقوق الدول الغنية في امتلاك كافة أنواع الأسلحة من الرصاصة حتى القنابل الذرية والعنقودية والإرتجاجية والحرارية لحماية أوطانها من الاستعمار الصليبي الغربي الذي تقوده الولايات المتحدة ، قبضايا ، الكرة الأرضية ومن خلفها الدول الاستعمارية القديمة في الاتحاد الأوروبي [1] .

كذلك أزمة لوكيربي ... فقد نشرت وسائل الإعلام الصهيونية بأن مفجرو طائرة بان أمريكان فوق اسكتلندا عام ١٩٨٨ هم من مواطنين ليبيا ... حتي تتخذ الدول الغربية ، محور الشر ، في العالم من هذا الحادث ذريعة لفرض عقوبات اقتصادية على ليبيا للعمل على تخلفها مزيداً من التخلف وغيرها من المآسي التي يعيش فيها العرب والمسلمين بسبب العولمة السياسية، والسياسة الصهيونية، والإرهاب والبلطجة الأمريكية ، [2] .

والكل يعلم أن المخابرات الصهيونية ، الموساد ، وآخرين منهم هم المفجرون الحقيقيون للطائرة الأمريكية .

رابعاً : العولمة فى المجال الثقافى

هناك قصة شهيرة معروفة بـ ، العميان والفيل ، ويحكي فيها أن هناك مجموعة من العميان يقفون بجانب فيل ضخم وكل واحد من هؤلاء العميان يلمس جانباً من الفيل فيقر بأنه الفيل بأكمله، دون أن يعرف أن للفيل جوانب

---

(١) محمود المراغي ، بين حماقة أمريكا وحماقة العراق، روز اليوسف ، العدد ٣٦٨٤، القاهرة ١٨ يناير ١٩٩٩، ص١٣ .

(٢) د. فضل الله محمد إسماعيل ، العولمة السياسية : إنعكاساتها - وكيفية التعامل معها ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٩٩ ، ص ص٦٧ - ٧٨ .

أخري كثيرة. وهكذا نحن بإزاء العولمة كالعميان بإزاء الفيل ، كل منا يصفها دون أن يدري أن لها جوانب كثيرة ، فهي لا تريد للبشرية أن تفلت منها [١].

« ويري بعض المفكرين أن العولمة كما تحدث وتمارس اليوم ليست إلا محاولة لنشر وتعميم القيم والثقافة الأمريكية وجعلها ثقافة عالمية، وذلك عبر الضخ المتزايد لمعطيات الصوت والصورة عبر أحدث وسائل الإعلام والاتصال إلى كل بيت في العالم بشكل فوري ومباشر. ولا تقتصر محاولات الأمركة على مضامين الرسائل الإعلامية الدائمة التدفق، بل تتعداها إلى التبشير بانتصار القيم المسماة أمريكية، وبأساليب وطرز الحياة الأمريكية بدءاً بأنماط السلوك والملابس واللغة ، وصولاً إلى التبشير بالإنتصار النهائي للقيم الليبرالية على سواها والحديث عن نهاية التاريخ ، بوصفه النتيجة النهائية التي أعقبت الحرب الباردة بما تحتويه من تفوق لقدرات التكنولوجيا الأمريكية، ومن أفضلية للنظم والمؤسسات العالمية على الطراز الأمريكي وبما تنطوي عليه من تحديث وديموقراطية لابد وأن تعم، حسب منظري الليبرالية الجديدة، جميع دول العالم من خلال التمسك بمبادىء الرأسمالية التي تشكل غاية التطور العالمي وقدر جميع الشعوب والدول الأخري » [٢]

من النص السابق يتضح لنا أن الولايات المتحدة تحاول بقدر ما تستطيع أن توظف كل إمكاناتها الثقافية والتكنولوجية من أجل ترسيخ الثقافة الأمريكية عن طريق الإلحاح المستمر على مواطن العالم الثالث المتخلف حتى يقوم كالببغاء بترديدها ، أنه « الغزو الثقافي » أو قل هو الثقافة الأقوى لثقافة أخري أضعف منها. وهذا ما فعله الغزاة الأوائل القادمون من أوروبا إلى القارة الأمريكية بالهنود الحمر كان نوعاً من « الغزو الثقافي » وإن كان بالغ القسوة، وهذا ما فعله المهاجرون الأوروبيون - وخاصة الانجليز - إلى

---

(١) د. جلال أمين ، العولمة ، ص٤٤ .

(٢) د. كريم أبو حلاوة ، الآثار الثقافية للعولمة ، في عالم الفكر ، المجلد ٢٩ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، يناير / مارس ٢٠٠١ ، ص ص١٧٦ - ١٧٧ .

استراليا لسكانها الأصليين، وهكذا في بقية صور الاستعمار الأخري ، التي هي أيضاً صور للعولمة وللغزو الثقافي في نفس الوقت (١) .

والهدف الأساسي من هذا « الغزو الثقافي » والمعروف بالعولمة في مجال الثقافة هو القضاء على انتماء المواطن إلى أرضه وجذوره والقضاء على انتمائه اللغوي والقومي والثقافي والديني والجغرافي وغيره حتي يتحول الإنسان في العالم الثالث إلى مسخ لا خصائص له ولا هوية ولا انتماء ... إنسان ضائع ... طائع لدعاوي الأمركة و « الإنسان العالمي » و « مواطن الإنترنت » ... إنسان تم اقتلاعه من جذوره الأصلية ... الوطن ... والدين ... والحضارة ... والجغرافيا ... إنسان مسخ ... دمية تتحرك بالضغط على أي زر فيها ... لا حول لها ولا قوة .

وبالمقابل فلابد من تقوية شعورنا بهويتنا الثقافية وأن نعمل على جلائها وتعميقها حتي نستطيع مجابهة أي نوع من أنواع الغزو الثقافي .

ولعل أخطر النتائج المترتبة على العولمة في المجال الثقافي تلك المتصلة بمخاطر الاقتلاع الثقافي والخوف من فقدان الهوية لدي العديد من الشعوب والأمم والفئات الاجتماعية التي تزداد هامشيتها وضياعها وتخضع لمخاطر الحروب الأهلية الكامنة والمتفجرة في أي مكان من العالم .

ويقول الدكتور كريم أبو حلاوة - أستاذ علم الاجتماع - بجامعة تشرين (أكتوبر) بسوريا الشقيقة (٢) :

صحيح أن ما يحدث اليوم يشكل تغيراً هائلاً تدخل معه البشرية في عصر المجال السمعي - البصري Audio - Vedeo ، والتواصل الفوري والمباشر ، أي أن النمط التلفزيوني هو المسيطر كما لو أننا بإزاء عالم

---

(١) د. جلال أمين ، العولمة ، ص٥٠ .

(٢) د. كريم أبو حلاوة ، الآثار الثقافية للعولمة ، ص١٨٠ .
وأيضاً : عليّ حرب ، الثقافة والعولمة ، الشاهد ، العدد ١٥٩ ، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨ ، ص ص٨٧ - ٨٨ .

افتراضي أثيري يتألف من الصور والإشارات والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الإلكترونية الدائمة البث، بما بات يشكل تهديداً لمنظومات القيم والرموز وتغييراً في المرجعيات الوجودية وأنماط الحياة ، حيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب الأخري نفسها عارية أمام تدفق الرسائل والعلامات التي تجوب العالم على مدار الساعة حاملة معها أبطالاً ورموزاً جديدة، أخذت تملأ مخيلة المشاهد بدءاً بعارضات الأزياء ونجوم الكرة، وصولاً إلى رموز الفن والسينما والأعمال والألبسة والأطعمة وأنماط السلوك والمفردات اللغوية المتكررة . وصحيح أيضاً أن ما يحدث لا يمكن تجاهله ولا يجدي مع هذا الموقف الانفعال ومحاولات القفز فوقه، لكن من غير الصحيح اعتبار أن ما يجري يعني تجاوز تعدد العوالم نحو عالم واحد ذي نمط موحد، كما يعتقد القائلون بانتصار أنموذج كوني وحيد فالزمن الإلكتروني الذي يوحد الناس مكانياً في عصر العولمة، يتواجد جنباً إلى جنب مع الأزمنة التراثية والخبرات الحياتية التي لا تنتج سوى التباين والتفاوت ، مما يعني وجود ثقافات تتفاعل وتتنافس وتتغير بفعل الاحتكاك والتبادل مع الثقافات الأخري أو بفعل التطور الذاتي الناجم عن الديناميات (التفاعل الداخلي المتحرك) الداخلية لكل ثقافة على حدة. ومع أن قدرات العولمة الثقافية المدعومة بوسائل الاتصال الحديثة قد تمكنت من اختراق الحدود الثقافية انطلاقاً من مراكز صناعة وترويج الثقافة السائدة ذات الطابع الغربي المؤمرك (نسبة إلى أمريكا) وألغت إمكانيات التثاقف كخيار يعني الانفتاح الطوعي على المنظومات الثقافية عبر آليات التأثر والتأثير المتبادل ، لصالح اكتساح واستباحة الفضاء الثقافي الذي يعزز قيم الغالب الثقافية ومثله ونظرياته على حساب قيم المغلوب ورؤيته للعالم، والمهدد دوماً بالإنزواء والإحتماء بحدود التراث أو التاريخ القومي ، أو بالذوبان في خضم الثقافة السائدة والضياع في تيارها الجارف .

مما سبق يتضح لنا أن الثقافة تضم بين ثناياها الأفكار والعادات وأنماط السلوك والمعاملات والميول والقيم والنظرة إلى الكون والحياة .

وقد حاولت الثقافة المعولمة أن تهيمن على فكرنا وثقافتنا عن طريق مكتسبات العلوم الثقافية في مجال الاتصال، وعن طريق الطابور الخامس المنبث بين صفوفنا بشكل يشكل لوبي سام كاللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة وفي غيرها من المجتمعات العلمانية .

ومن مظاهر وأشكال الهيمنة وسيطرة الثقافة الأمريكية على بقية الثقافات ما يأتي [1] :

١- اكتساح الولايات المتحدة لأساليب الإعلام الفضائي وتكنولوجيا الاتصال بسبب سرعة التقدم العلمي وقدرته على التطوير .

٢- انتشار فروع الشركات الأمريكية حتي أصبح الدولار هو العملة القياسية في سوق البترول وكثير من السلع الحيوية، بالإضافة إلى تداخل رؤوس الأموال الأمريكية في شركات غير أمريكية خاصة الشركات متعددة الجنسيات .

٣- انتشار مظاهر وأساليب الحياة الأمريكية مثل انتشار محلات ماكدونالدز ونظام الوجبات السريعة وزجاجات المشروبات الأمريكية بمساعدة حكومات الدول الرخوة .

٤- انتشار اللغة الانجليزية بأسلوبها الأمريكي على لسان العالم على الرغم من عدم أصالتها، وسوء تعبيراتها، وفقدانها للأصول اللغوية، حتي انتشرت في جميع مجالات الحياة تقريباً، مما يشكل تهديداً صارخاً للثقافات الأم ونذير شؤم بانهيار الحضارة الغربية ذاتها ، والتي تنبأ لها بذلك أرنولد توينبي فيلسوف التاريخ الانجليزي في الخمسينيات من القرن المنصرم .

وهناك عوامل مساعدة - ولكنها أساسية - ذات صلة حيوية بموضوع العولمة وهي ثورة المعلومات في جميع فروع العلم، وهل يستطيع الإنسان العادي بتكوينه الطبيعي والبيولوجي أن يستوعب هذا الكم الهائل من المعلومات المتباينة في مصادرها، المختلفة في موضوعاتها ، وهل هناك علاقة حقيقية

---

(١) ألفريد فرج، لقاء أم مواجهة مع العولمة ؟ الأهرام ، القاهرة ، ١١ يوليو ١٩٩٨ ، ص٢٩ .

وعملية تربط بين ثورة المعلومات والمعرفة. يعتقد الكثيرون أن المعلومات، شيء وعملية المعرفة شيء آخر، بل قد تكون العلاقة عكسية لأن تحول المعلومات إلى معرفة يفترض حداً أدني من الفهم، واستخلاص المعاني والمغزي... وعلى الفكر أن يقوم بدور إيجابي لتحويل هذا الكم الهائل من المعلومات إلى معرفة (١) .

كما ترتبط العولمة بقضية الاستهلاك ، والاستهلاك الذي تمثله العلمانيه هو قمة العبودية الاختيارية والتي تساهم وسائل الإعلام خاصة التليفزيون بنصيب وافر إذ أن القائمين على وزارة الإعلام وأجهزة التليفزيون لا يهمهم إلا الربح من ناحية وإرضاء ذوي السلطان من ناحية أخري ، فالجهاز يقوم بعرض السلع ويشجع المستهلكين مستخدماً في ذلك أحط أنواع الإثارة والأفكار الغريبة والبلهاء، والناس عبيد الاختيار يسعون إلى شراء المنتجات المعلن عنها، مما يشعر المسؤولون أنهم الصح ... وأنهم على طريق الخير والأخلاق سائرون، وغيرهم الخطأ... وأنهم جهلة لا يعلمون والنتيجة هي تهديد الصناعات الوطنية، وانصراف الناس عن أعمالهم، وزيادة التطلعات التي يفقد أمامها الدين والرضا بالقليل والعمل بالتنزيل تأثيره ... وبمرور الوقت تنهار الصناعات الوطنية، وتنهار قيم المجتمع ، ويسقط المجتمع ذاته في براثن الضياع .

خامساً : فخ العولمة ... فيما تجلى

نصبت الدول الصناعية الكبري وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية فخاً A trap لدول العالم المختلفة خاصة دول العالم الثالث حتى تستطيع السيطرة عليها وامتصاص ثرواتها والغاء سيادتها وابقائها عالة عليها دون سند قومي أو تراثي يحميها من شرها المستطير، خاصة بعد أن روجت لها باعتبارها نوعاً من النفع الخالص لكل شعوب العالم... وهو ادعاء يخالف الواقع ويجانب الحقيقة لأن النفع سيعود عليها وحدها، وبعض الدول الصناعية التي تسير في

---

(١) د. جلال أمين ، ص ص٧٤ - ٧٦ .

شعبها وتقوم بدور العلاقات العامة للترويج لأفكارها ومساندتها على الاعتداء على شعب أفغانستان المسلم دون وجه حق .

إن العولمة فخ نصب للدول الضعيفة والسعيد هو من يتجنبها حتي لا يكون ضحيتها ، كما يقول الأستاذ السيد يس. وهناك موضوعات نثرها أصحاب العولمة من دول الشمال المتقدم للإيقاع ببلاد العالم الثالث في هذا الفخ منها :

١- حقوق الإنسان

وهي كلمة حق أريد بها باطل، فهي لافتة براقة لتحقيق مآرب سياسية واقتصادية للدول القوية الغرض منها استنفاذ طاقات الدول الضعيفة والفقيرة حتي تصير تابعة لها تدور في فلكها (١) .

ولمن يريد بحق معرفة حقوق الإنسان فليرجع إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة حتي يتبين منها من يريد معرفة حقوق الإنسان وواجباته لإيجاد الإنسان الفاضل والمجتمع الفاضل، حتي يقود البشرية نحو تحقيق عالم أفضل ولا ينقصها إلا تطبيق الحكومات لها .

٢- التنمية الاقتصادية

التنمية لفظ براق يسيل له لعاب الشعوب الفقيرة لأنها تظن أن التنمية ستجلب رؤوس الأموال ، وتفتح المشروعات ، ويتحسن الاقتصاد وتعيش الشعوب في جو من الرخاء والسعادة، ولكن التنمية بدون دراسات جدوي علمية وبدون توافر النيات الطيبة، وبدون العمل الدؤوب تصبح مجرد حبراً على ورق ، وآمال وردية وأحلام يقظة .

إن مسيرة التنمية في البلد النامية تتطلب سلامة التفكير وعملية التخطيط من أجل النهوض على مدي المستقبل القريب أولاً ثم المستقبل البعيد ثانياً ، وأن يجمع المخططون نقاط القوة في البلد لكي تنطلق في برامج التنمية على

---

(١) د. كمال الدين المرسي، الخروج من فخ العولمة ، ص٥٠ .

أساس قوي متين لا يتزعزع ، خطوطاً إذا تعدت حدودها إلى المشاركة العالمية في الساحة العالمية، واضعة في اعتبارها أن العولمة إذا كانت تروج لمصطلح التنمية على أنه السبيل لاثراء الدول النامية، فإنها في الحقيقة تعني فتح أسواق جديدة لها في هذه البلدان (١) .

٢- التكنولوجيا

إذا كانت طلقات المدافع النابليونية سنة ١٧٩٨ قد أزعجت العرب والشرق الأوسط ولفتت الأنظار نحو التقدم التكنولوجي في أوروبا ... بلاد الفرنجة ... فإن قنبلتيّ هيروشيما ونجازاكي اللتين أسقطهما الهجوم الأمريكي على المدينتين في أغسطس سنة ١٩٤٥، وتسقطها الآن بغزارة القوات الأمريكية فوق رأس سكان أفغانستان والعراق – القنابل شبه النووية – دون أن تلفت أنظار أحد ودون أن ترتفع صيحات الاستنكار لمثل هذه الجرائم التي ترتكب في حق البشرية وتهدر حقوق الإنسان إهداراً لم يكن له مثيل من قبل اللهم إلا ما تفعله قوات الاحتلال الصهيونية مع سكان البلاد الأصليين من الفلسطينيين في فلسطين المحتلة .

كل هذا لفت أنظار العالم إلى التقدم التكنولوجي الرهيب في أمريكا . لذا صار لزاماً على كل الدول أن تتعلم التكنولوجيا للحد من السيطرة العسكرية والهيمنة الاقتصادية للدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية (٢) .

والتكنولوجيا تعْني التطبيقات العملية لما تقرره النظريات العلمية وتطبيق الخبرات المكتسبة في تطوير عمليات الإنتاج والخدمات . وعلى الدول النامية أن تبحث عن السبل الملائمة للتزود من أسرار التكنولوجيا الحديثة .

ولكن الدول الغربية تطلب التكنولوجيا لنفسها وليس للدول النامية بل أنها

---

(١) نفس المرجع ، ص٥٩ .
وأيضاً : السيد يس، العولمة والطريق الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ .
(٢) المرجع نفسه ، ص٦١ .

تحاربها حرباً شعواء كما رأينا ذلك مع النمور الآسيوية ... ماليزيا ... وأندونسيا وغيرهما ...

٤- منظمة التجارة العالمية

منظمة التجارة العالمية هي أحد أشكال العولمة، أو بمعني آخر أصح وأدق هي أحد أشكال الاستعمار الجديد ، وهذه المنظمة قد ورثت كل نشاط وقوانين اتفاقية الجات GATT سنة ١٩٤٧، واعتبرتها الدول النامية وسيلة لتنمية اقتصادياتها في ظل منافسة شريفة في السوق الحرة، ولكن أمريكا استغلتها لصالحها بعد أن صارت القوة العظمى الوحيدة في العالم [١] .

ولقد روج دعاة العولمة وأنصار الفكر الغربي واللوبي الخفي في كثير من الدول النامية الذي يعمل لمصلحة الدول الكبري وشركاتها متعددة أو متعدية الجنسيات بأن التجارة الدولية غير المقيدة يمكن أن تكون قاطرة النمو بالنسبة للدول النامية لأنهم ادعوا كذباً وافتراءً بأن العولمة بما تعنيه من زيادة الاندماج في الأسواق العالمية للسلع والخدمات ورؤوس الأموال المتحررة من القيود توجد فرصاً متزايدة للإنتاج وتدفقات أكبر للحصول على الاستثمارات، ولكن الحقيقة هي أن الدول النامية ستكون مجرد أسواق لمنتجات الخدمات من الدول الصناعية وحكوماتها ستكون مجرد مكاتب تشهيلات لها تعمل لصالح الدول الغربية وتقبض ثمن خدماتها فضلاً عن رضائها [٢] .

إن هدف منظمة التجارة العملية إرهاق الدول النامية وزيادة فقر الفقراء. وآخر صيحات هذه المنظمة وغيرها ما أسموه بـ « حماية الملكية الفكرية » الذي يعني ببساطة تدفق أموالاً جديدة إلى خزائن الدول الغنية، لأنه ليس من السهل حصر مجالات الإنتاج الفكري ... فهي تشمل على سبيل المثال ما نتصور وما لا نتصور من تركيبة قرص الدواء إلى خريطة الطرق... ومن براءات الاختراع إلى شكل العلامات التجارية ... ومن نغمات الموسيقي إلى

---

(١) نفس المرجع ، ص٧٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ص٧٦ - ٧٧ (بتصرف) .

الخلطات السرية للغذاء في مطاعم الهامبورجر وماكدونالدز والكنتاكي ومن برامج الكمبيوتر إلى الهندسة الوراثية ... ومن المؤشرات الجغرافية إلى الرسومات والنماذج الصناعية [1] .

والمفروض أن الدول الصناعية باعت لدول العالم هذه الأشياء واستفادت من صناعتها ثم تريد تحصيل الأموال مرة أخرى عليها باعتبارها ملكية فكرية تريد حمايتها ... وإذا كان الأمر كذلك فإن الدول الغربية مدينة بالكثير والكثير ... مدينة بالمليارات وأكثر للدول العربية والإسلامية بعد أن سطت عليها منذ العصور الوسطي وحتي اليوم فهل نطالب بحقوقنا وحقوق أبنائنا وأجدادنا ... ونحن أحق منهم في ذلك ؟

سادسا : كيفية الخروج من فخ العولمة [2] :

رأينا في عجالة ما العولمة ومجالات تطبيقها المختلفة ، ورأينا مدي خطورتها وأنها تمثل أعتي وأخطر أنواع الاستعمار الجديد... الاستعمار عن بعد عن طريق اللوبي الخفي في بلادنا الجميلة ... وعن طريق حملات عسكرية - لا حق لهم فيها - فمن لم يأت بالجزرة جاء بالعصا .

وفي بلادنا الإسلامية الحبيبة سلبيات كثيرة تعطل تقدمنا من أهمها خيانة الأمانة ... وبيع النفس للغير ... والضمائر المريضة والميتة ... وإهمال كتاب الله تعالى ومنهجه ونصره حتي يعيننا وينصرنا ... وسنة رسوله الكريم وهما خير ما نملك ... مما يساعد على تأخرنا بل ويعين العولمة على نشب أظافرها في جسد الأمة العربية والإسلامية فتشل حركتها نحو التطلع إلى مستقبل أفضل .

---

(١) عادل حمودة ، التربيس تهددنا بالحبس ، الأهرام ، ٢٤ مارس ٢٠٠١ ، ص١٣ .

(٢) يجد القاريء الكريم تفاصيل الحديث عن كيفية الخروج من فخ العولمة في كتاب الأستاذ الدكتور كمال الدين عبد الغني المرسي، الأستاذ بجامعة الاسكندرية، كلية التربية، يحدثنا في النصف الأول من الكتاب عن نشأة العولمة ومدي خطورتها كفخ نصب للدول النامية وموضوعات هذا الفخ ، وفي النصف الثاني يحدثنا عن السبيل للخروج من هذا الفخ. وسوف أكتب عناوين كيفية الخروج من فخ العولمة ولمن أراد المزيد أن يرجع للكتاب ككل .

وإذا أردنا الخروج من فخ العولمة فعلينا أن نأخذ بهذه الروشتة التي تُقسمّ إلى ثلاثة أقسام هي :

١- في المجال المحلي المصري

أ- اصلاح التعليم .

ب- اصلاح البحث العلمي .

ج- اصلاح الاقتصاد .

د- اصلاح السلطة التشريعية .

٢- في المجال العربي

أ- الإسراع بإنشاء السوق العربية المشتركة .

ب- علاج مشكلة التشرذم .

ج- التماسك والاتحاد .

٣- في المجال الإسلامي الأوسع

أ- تكوين اقتصاد إسلامي متكامل .

ب- توحيد نظم التعليم والبحث العلمي .

ج- الاهتمام أكثر بالرياضيات والعلوم والعلوم الشرعية .

د- النهوض بمستوي الخطاب الإعلامي الإسلامي .

و- الصدق مع الله تعالى ثم مع النفس .

سابعاً : إيجابيات وسلبيات العولمة :

إنه على الرغم من سلبيات المجتمع التي لا حصر لها إلا أن هناك بعض الإيجابيات أذكر منها ما يأتي :

١ - تعبئة جهود المجتمع بكل أفراده وطاقاته المادية والمعنوية من أجل توظيفها لخدمة المجتمع واستخدام التكنولوجيا الذي يساعدنا على :

أ- محاصرة الفساد .

ب- اللحاق بركب التقدم الحضاري .

ج- إعلاء قيمة المجتمع والفرد معاً .

د- إسقاط المؤسسات والثوابت السياسية غير الدينية التي عاقت تقدمنا .

و- الثورة في مجال التعليم والمعلومات .

ي- الاهتمام بتعليم وتدريب أبناء الوطن حتي يواكبوا التقدم الحضاري .

٢- ويساعدنا التقارب بين أبناء المجتمع الواحد على التقارب في أسلوب الفكر للوصول إلى حلول جذرية لمشاكل عصرية .

أما عن سلبيات المجتمع فالمكان يضيق عن ذكرها ، ولكنني أذكر منها ما يأتي (١) :

١- زيادة معدلات البطالة .

٢- ازدياد الفجوة بين الفقراء والأغنياء .

٣- صعوبة الجمع بين الخواص الثقافية المختلفة .

٤- زيادة المتناقضات وظهور مصطلحات أريد بها زيادة العداء بين الدول مثل نهاية التاريخ وصراع الحضارات والعولمة والفتن الطائفية والمواطنة وغيرها.

٥- فرض ضرائب جديدة لتعويض الدخول التي كانت تأتي بها الشركات والمصانع التي تم بيعها بالخصخصة .

٦- العودة إلى نظام التكتلات لمواجهة آثار العولمة المدمرة مثل تكتل الاتحاد الأوروبي وظهور عملتها الجديدة « اليورو » مما يجعلهم قوة أخري مناوئة لو تمكنت لكانت عولمة أخري ومجال جديد لاستنزاف موارد الشعوب الفقيرة وزيادة الهوة الاقتصادية بين الشمال والجنوب ، واستمرار دائرة الصراع البشري .

٧- وأخطر السلبيات الموجودة انحسار دور الدولة وتراجعها فبعد أن كانت صاحبة القرار تملك مقدراتها وإمكاناتها ، أصبحت تقوم بدور الشرطي

---

(١) د. جورج لودج، إدارة العولمة ، ص ص١٨-١٩ .

لصالح أصحاب الشركات متعدية الجنسيات، ولأصحاب العولمة في البيت الأبيض بواشنطون .

٨- استنزاف الموارد الضعيفة للدول المتخلفة حتى تظل تابعة وبعيدة عن مجال المنافسة في أي مجال سواء العسكري أم الاقتصادي أم السياسي ، أي تصبح دولاً مأمورة لا حول لها ولا قوة ، تابعة لا متبوعة ، تقبل ما يلقى إليها من فتات ، وتعيش شعوبها في حالة يأس دائم .

٩- تحقيق إفلاس عام لشعوب العالم الثالث ... إفلاس ديني وأخلاقي، وإفلاس مالي واقتصادي ، وإفلاس سياسي وعسكري... وبدلاً من أن تشعر الجيوش العربية بالفخر لقيامها بمهامها المنوط بها إليها ، تكتفي بأن تجلس تحت أشعة الشمس تتجرع كؤوس المهانة ... وتتبادل الأحاديث الجوفاء .

١٠- تهدف العولمة إلى محو الهوية الوطنية ، وطمس معالم العقيدة والدين .

١١- تؤدي إلى فكرة تصادم الحضارات وبالتالي تساعد على تعميق مشاعر العداء واشتعال الفتن والحروب .

١٢- تعمق إحساس الإنسان المعاصر بالغربة عن واقعه وحياته خاصة عند الإنسان غير المسلم، والمسلم البعيد عن ربه وما فرضه عليه .

ثامناً : الغاضبون على العولمة

في مدينة سياتل الأمريكية عقد المؤتمر الوزاري الثالث لمنظمة التجارة العالمية لمناقشة موضوع تحرير التجارة على مستوى القطاعات المختلفة وبخاصة قطاعيّ الزراعة والخدمات .

وضم المؤتمر الولايات المتحدة الأمريكية صاحبة المصلحة الأولي فيه والاتحاد الأوروبي واليابان والدول النامية، وبدأ المؤتمر بداية غير موفقة فقد اتسم بالفوضى ، وكانت هناك أجندتان (جدول أعمال) الأولي أساسية وموضوعها مناقشة ملف الصادرات الزراعية .

والأجندة الثانية مقترحة وتحتوى على موضوعات متنوعة مثل : معايير

العمل والبيئة وعلاقتهما بالتجارة ، ومكافحة الإغراق والشفافية في مجال المشتريات الأمريكية الحكومية ، والتجارة الإلكترونية ، ومناقشة بعض موضوعات اتفاقيات « أوروجواي » .

وفي بداية المؤتمر سجلت دولاً كثيرة اعتراضاتها حول معظم الموضوعات المطروحة مما أدي إلى فشل المؤتمر [1] .

لقد كانوا في سياتل كل يغني على ليلاه فوفود الدول النامية تذهب إلى اجتماعاتها تظللها المخاوف من مظاهر التهميش المطردة التي تتعرض لها اقتصادياتها وتوشك أن تعصف بكامل جهود التنمية وثمارها مهما تكن متواضعة وبسيطة ، وأيضاً مهما كانت مبهرة وجذابة مثلما حدث للنمور الآسيوية وتحولها مع نهاية عام ١٩٩٧ إلى « نمور من ورق » .

لذلك شهدت سياتل مظاهرات عارمة ضدالعولمة من الأمريكيين أنفسهم ومن الأوروبيين كذلك . فقد أصدر « رينيه باسيه » René Passet – وكان من أنصار العولمة ولكنه انقلب ضدها بعد أن تبين أهدافها اللاإنسانية ومساعيها الاستعمارية – كتاباً بعنوان « في مدح مذهب العولمة » Éloge du mondialisme يذكر في قسمه الأول أن العولمة مفترسة تقدم شعوب الأرض « قرباناً » لسطوة المال وجبروته، ويشرح النتائج « الكارثية » التي يحصدها الرجال والنساء على كوكب الأرض. وفي القسم الثاني يعرض لمبادىء مذهب عولمة صحيح ، تكون فيه العولمة في خدمة المجتمع الإنساني .

وقد أشار باسيه إلى المؤتمر الذي عقد في بورتو اليجري بالبرازيل وهو قمة مناوئة لقمة دافوس الشهير الذي عقد بسويسرا وواجه ما واجهه مؤتمر سياتل من مظاهرات وتشهير بالعولمة والقائمين عليها .

وأياً ما كان الأمر ، فالمجتمعون في دافوس تحت حماية البوليس يقولون إن العولمة تسير وتتقدم ، أما الشعب الواعي في بورتو اليجري فيؤكد أن مذهب « ضد العولمة » Anti - Globalization يتفاعل . والغريب أنه بين «مقولات دافوس ومقولات بورتو اليجري » فقدت معظم الكلمات معانيها .

---

(١) كريم طه ، قمة سياتل بين الفشل والنجاح، في : السياسة الدولية ، السنة السادسة والثلاثون، العدد ١٣٩، ص ص١٩٢ – ١٩٣ ، عن جريدة الأهرام ، القاهرة ، يناير ٢٠٠٠ .

فظاهرة العولمة تتضخم رغم ذلك وهي تكشف عن أن قادة العالم الحقيقيين ليسوا هم رجال السياسة الذين نراهم يتحدثون هنا وهناك، ويطلقون التصريحات ويرحلون في كل وقت وحين، وإنما الذين يحكمون العالم حقاً هم أصحاب الأسواق المالية الذين يسيطرون على مجموعات الميديا (وسائل الإعلام) الإعلامية ويمسكون بخيوط طرق الاتصالات وصناعة المعلومات وتكنولوجيا الجينات (١).

وقامت في نيويورك ذاتها مظاهرات احتجاج ضد العولمة ، وقامت مواجهات دامية مع الشرطة ، أحرقوا خلالها السيارات... وواجهات المباني حطموها... وكانت أعنف الاشتباكات في مدينة جنوة الإيطالية ... شارك في مظاهرات جنوة ما يقرب من ٢٠٠ ألف شخص احتجاجاً على اجتماعات قمة الدول الصناعية . وكذلك في مدينة زيورخ في سويسرا .

لقد بدأ المناهضون للعولمة بتنظيم الاحتجاجات والتنقل بين المؤتمرات المختلفة من أجل العدالة الاجتماعية من خلال مواقع الإنترنت لتوحيد الجهود أثناء انعقاد مؤتمرات منظمة التجارة العالمية في السنوات الأخيرة في جنيف وسياتل بأمريكا ١٩٩٩، ومؤتمرات براج بجمهورية التشيك وستوكهلم بالسويد ودافوس بسويسرا وحتى أحداث قمة جنوة في ايطاليا والتي كانت أعنف معركة حتي الآن (٢) .

ولعل هذا العداء الشديد للعولمة يفسر لنا أحداث ١١ سبتمبر عام ٢٠٠١ في نيويورك بأمريكا، فضلاً عن سؤال المخابرات المركزية الأمريكية والموساد الصهيوني، ومخابرات انجلترا، فتفسير أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لديهم جميعاً وليس لدي المسلمين أو العرب أو أفغانستان أو العراق أو غيرهم . وهم يعلمون هذه الحقيقة ولكنها فرصة لشن حرب صليبية جديدة ضد الإسلام والمسلمين

---

(١) عرض كتاب ، في مدح العولمة ، د. سعيد اللاوندي ، الأهرام ٢٧ من شوال ١٤٢٢هـ - ١١ يناير ٢٠٠٢م، ص٣٧ .

(٢) د. سوزان أبو رية ، قوي العولمة ، سلاح ذو حدين ، من سياتل إلى جنوة ، الأهرام ، ٢٩ أغسطس ٢٠٠١ ، ص١٢ .

لصالح الصهيونية العالمية ولصالح التحالف الغربي ومنظمة التجارة العالمية (1).

ولقد كان التوتر بين موسكو وواشنطن يسيطر على قمة الثماني في ألمانيا، حيث افتتحت قمة مجموعة الثماني الكبار أعمالها رسمياً ، بمنتجع «هايليجندام» في ألمانيا لمناقشة الأزمات الحالية في العالم وسط أجواء التوتر القائم بين موسكو وواشنطن ، بينما أعلنت الشرطة الألمانية أن حوالي ألف متظاهر تجمعوا مجدداً في محيط الحاجز الأمني الذي أقيم لحماية المشاركين في القمة لإغلاق الطرقات المؤدية إلى مكان انعقادها .

بدأت مباحثات القمة مباشرة بعد مراسم الترحيب بالضيوف ، حيث حاول جميع الأطراف المشاركة في المحادثات، تركيز جهودها على نقاط التوافق بينهم حول ملف الاحتباس الحراري ، تجنباً لكشف انقساماتهم بشكل فاضح جداً عند اختتام القمة ، (٢٠٠٧م) .

وبعد...

فقد ركزت أغلب الدراسات حول العولمة على النقاط الآتية :

١- خطورة عولمة الاقتصاد على الدول الفقيرة .

٢- مازلنا نحن العرب فقراء في تقنية المعلومات، وفي التقنية الحديثة .

٣- هيمنة الغرب وأمريكا على الإعلام العالمي للسيطرة على العقول ، وغسلها وتوجيهها إلى القبلة الأمريكية .

٤- نعجز نحن العرب عن صد الهجوم الفضائي الزاحف من القنوات الفضائية الغربية المسيطر على عقول الشباب بأفلام الجنس والعنف والمخدرات والجريمة وتغذية عقولهم بقيم العولمة الجديدة التي تحمل الحرية أو الإباحية بكل معانيها : الاجتماعية والسياسية والفكرية والجنسية

---

(١) إبراهيم سعفان ، نحن والعولمة ، في : المجلة العربية ، العدد ٢٨٦، السنة ٢٥ ، الرياض ، ذو القعدة ١٤٢١هـ- فبراير ٢٠٠١م ، ص ص٦٨ - ٦٩ .

الهدامة التي تدمر في طريقها كل القيم الدينية وعاداتنا وتقاليدنا وهي حصننا المتين الحامي لنا من الانهيار .

٥- هناك بعد سياسي مهم فالعولمة لا تخدم أمريكا فقط أو التحالف الغربي فقط ولكن تخدم أيضاً الصهيونية العالمية في فلسطين المحتلة لتنفيذ مخططاتها اسلاعية إلى صهينة العالم بعامة والعرب بخاصة واخضاعهم لتنفيذ جميع طلباتهم الاستسلامية .

٦- الكشف عن الهدف الخبيث للعولمة الأمريكية وهو القضاء على الإسلام بإعتباره في نظرها الخطر الذي يهددها بعد انهيار الاتحاد السوفييتي المفاجيء .

تعقيب

هذه هي العولمة ... وأنا لم أحط بها جميعاً لأن موضوعها طويل وخطير ويحتاج إلى مجلد ضخم إن لم يكن مجلدات ضخمة. ولكنني آثرت أن أعرض بعض جوانبها من حيث المعني والاتجاهات والأهداف ... حتي نعلم من أين يأتينا الخطر... من هم أعداؤنا ومن هم أصدقاؤنا ... ولعل هذا يجعلنا نفيق من غفلتنا ونعلم الداء والدواء موجود ... جاهز في الصيدلية الإسلامية ... العودة إلى الله تعالى ... ففروا إلى الله ... نأتمر بأوامره ... نفعل ما أمرنا به ... ونتجنب ما أمرنا أن نتجنبه ... نتمسك بحبل الله ولا نخاف من مخلوق ... فقد قال الله تعالى ، وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون ، [١] .

هذا بالإضافة إلى التمسك بسُنة رسول الله محمد صلي الله عليه وسلم فهو لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى .

---

(١) سورة الأنفال ، الآية ٦٠ .

ولا يفوتني أن أذكّر بالعودة إلى تراثنا المجيد ... ففيه كثير من الخير لمن أراد أن يتعلم وهو التراث الذي نهبه الغرب وأقام عليه حضارته العلمية... وعلينا أن نتجنب المصطلحات التي يريد الغرب وضعها على ألسنتنا وفي عقولنا... مثل العولمة... نهاية التاريخ - صراع الحضارات ... محور الشر - والغرب هو أصل الشر وكل شر ، والخطاب الديني الذي يعنوا به الإسلام ... قرآناً وسنة ... عقيدة وشريعة ... يريدون تعديلها وفقاً لمشيئة الصهيونية العالمية ولصالح الغرب ... أمريكا والاتحاد الأوروبي ومن يدور في أفلاكهم من عرب ومن عجم .

وقد رأينا سوياً ... ماذا يريد الغرب بنا عندما قدّم لنا العولمة ... فهي شر مستطير والخطير في الأمر اللوبي المصري الذي يعمل لمصلحة الغرب فينشر في وسائل الإعلام مزايا العولمة ... وأنها سبيلنا الوحيد للخروج من حالة اليأس والاحباط ... وأنها محط السعادة والسرور . وأنها ستقضي على البطالة وتزيد من فرص العمل للشباب ... ونحن نعيش مأساة البطالة وتقلص فرص العمل ليس في مصر فقط ولكن على الساحة الإسلامية من المحيط إلى الخليج بل إلى حدود الصين... فالعولمة أغلقت مصانعنا. وأفلست شركاتنا . ورفعت أسعار الدولار ... ورفعت الأسعار فأصبحنا نعيش في حالة مأساة وفوضي وتخلف وانهيار في جميع مجالات حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والمعرفية والإعلامية وسائر المجالات المعلنة والمستترة .

هذا والعولمة مازالت في بداية الطريق وإن بدأت في وضع مخططاتها اعتباراً من عام ١٩٤٥ نهاية الحرب العالمية الثانية ... فقد وضع المنتصرون خطتهم للسيطرة على العالم عن طريق نشر الإباحية والعلمانية والمادية والشذوذ... كما تدعو إلى نفي الدين والقضاء عليه أو على الأقل تقوم بتهميشه ، ولهذا ادعي المروجون لها أن التمسك بالدين رجعية وأن أداء الشعائر غباء وشكلية، وادعوا زوراً وغباءً وحقداً أن التقدم والحضارة لا يتوصل إليهما إلا بنبذ الدين والتخلص منه فضلاً عن التقاليد الموروثة .

والحضارة الإسلامية ترد على مثل هذه الادعاءات فنحن المسلمون لم نتوصل إلى التقدم ولم نحقق الحضارة إلا عندما تمسكنا بدين الله تعالى... فأعزنا الله بنصره ... ووهب لنا العلم ... لأن العلم نور ... ونور الله لا يهدى لعاص كما قال الشيخ وكيع للإمام الشافعي رضى الله عنه وأرضاه... وعندما تخلينا عن ديننا تخلى الله تعالى عنا ... ونزع المهابة من قلوب أعدائنا وبتنا نهباً لكلاب الأرض وقردته وخنازيره... والأمر في يدنا ... إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم... وإن عدتم عدنا... فهل نحن مستعدون لنصرة الله تعالى... أم أننا رضينا بالقعود ... وأثاقلت أرجلنا إلى الأرض ... ورضينا بالهوان .

إن العولمة تهدف إلى إطلاق الحريات إلى درجة إباحة الشذوذ الجنسي، والإباحية في كل شيء ... وتذويب الهويات ... وهي هيمنة غربية تقود العالم إلى البؤس والشقاء ثم الدمار والهلاك ... تقود العالم إلى العسل المر ، إن كان بالفعل عسلاً ولكنه ولا شك العسل المرّ .

ثم إن الحضارة الرأسمالية ليست في الحقيقة بحضارة ، إنما هي تفوق علمي – صناعي فقط ، لأن الحضارة ليست مادية فقط ولابد من توافر الجانب الروحي أيضاً ويتمثل الجانب الروحي في الأخلاق، وحضارة الرأسمالية حضارة بلا أخلاق وبالتالي فالعولمة التي ينادون بها عولمة بلا أخلاق وبالتالي فهي بلا روح ، وعولمة تخلو من الروح تكون عولمة ظالمة لبني البشر جميعاً، والظلم هو السبب أو من الأسباب الرئيسة لهدم بنيان الدول والحضارات، فالعدل أساس الملك، وكلما زاد الظلم كان ذلك انذاراً بانهيار الملك، وحضارة ظالمة لا تقود بحال من الأحوال إلى خير الإنسان لأن الإنسان ذاته مركب من روح ومادة ودونهما معاً يفقد الإنسان إنسانيته .

وقد رأينا ما حدث وسيحدث في أمريكا وسيحدث في أوروبا فالظلم يقود الحضارات ويسقط الدول من عليائها ... وآجلاً أو عاجلاً سوف تلحق أمريكا بالاتحاد السوفيتي ... فهي ليست تنبؤات ولكنها حقيقة... ولنعد جميعاً إلى قراءة التاريخ جيداً فسوف نري أن رموز الغطرسة والظلم والخيلاء سوف

تلقي مصير منظمة التجارة العالمية... رمز العولمة ... والبنتاجون ومنتجع الرئاسة رمز الغطرسة والقوة الغاشمة ... الظالمة ... وهو نفس المصير الذي ينتظر الصهيونية العالمية ... ودول أوروبا المتحدة على الظلم وعلى العنصرية ... وعلى حقد الحاقدين على الإسلام ومن يدين بالإسلام ... ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه . وكما يقول باول سميث – وهو مستشرق غربي – (١) :

« إن الإسلام هو الوريث للحضارة القائمة ... هذه الحضارة التي فقدت روحها وإنسانيتها ... والنصرانية لم تعد قادرة على ملء الفراغ لأنها لا تستطيع مواجهة حقائق العقل والعلم بمفاهيمها التقليدية الجامدة المرفوضة.. والماركسية آيلة إلى السقوط ونهايتها أصبحت مؤكدة » .

وأنموذج الحضارة الذي ابتكره الغرب لكي يملأ به فراغ الأيديولوجيات والدين الإسلامي لم يعد صالحاً لبناء المستقبل ، أي لبناء مجتمعات قادرة على النمو والإنسجام مع البيئة وتحقيق التوزيع العادل للثروة والدخل، وكما يرى كل من هانس – بيتر مارتين وهارالد شومان ... كما يعتقدان أن الدعاية المفرطة لهذا الأنموذج كانت جزءاً من الحرب الباردة ، وإن كان الغرب يحاول أن يداعب به خيال السذج من العرب والمسلمين... فليس هناك أفضل من الديموقراطية الغربية الزائفة وليس هناك أفضل من الاقتصاد الحر والانضمام لأصل الشر الغربي برئاسة أمريكا ودول الغرب ... وليس هناك أفضل من النيوليبرالية وهي في الحقيقة ليبرالية الاستعباد والذل والهوان ...

وسوف نري كم أجرمنا عندما سرنا وراء الغرب ففتحنا أسواقنا لهم دون مبرر... وخصخصنا مشروعات الدولة فأصبح اقتصادنا بلا سند ... وضحينا بالعدالة الاجتماعية فلا يجد الناس الدواء أو الرعاية الاجتماعية ... وأفسدنا المرأة بكثرة الدعايات والمؤتمرات ففقدنا الأم الصالحة ... الأم المدرسة التي

---

(١) د. كمال الدين المرسي، الخروج من فخ العولمة، ص٢١٧ .

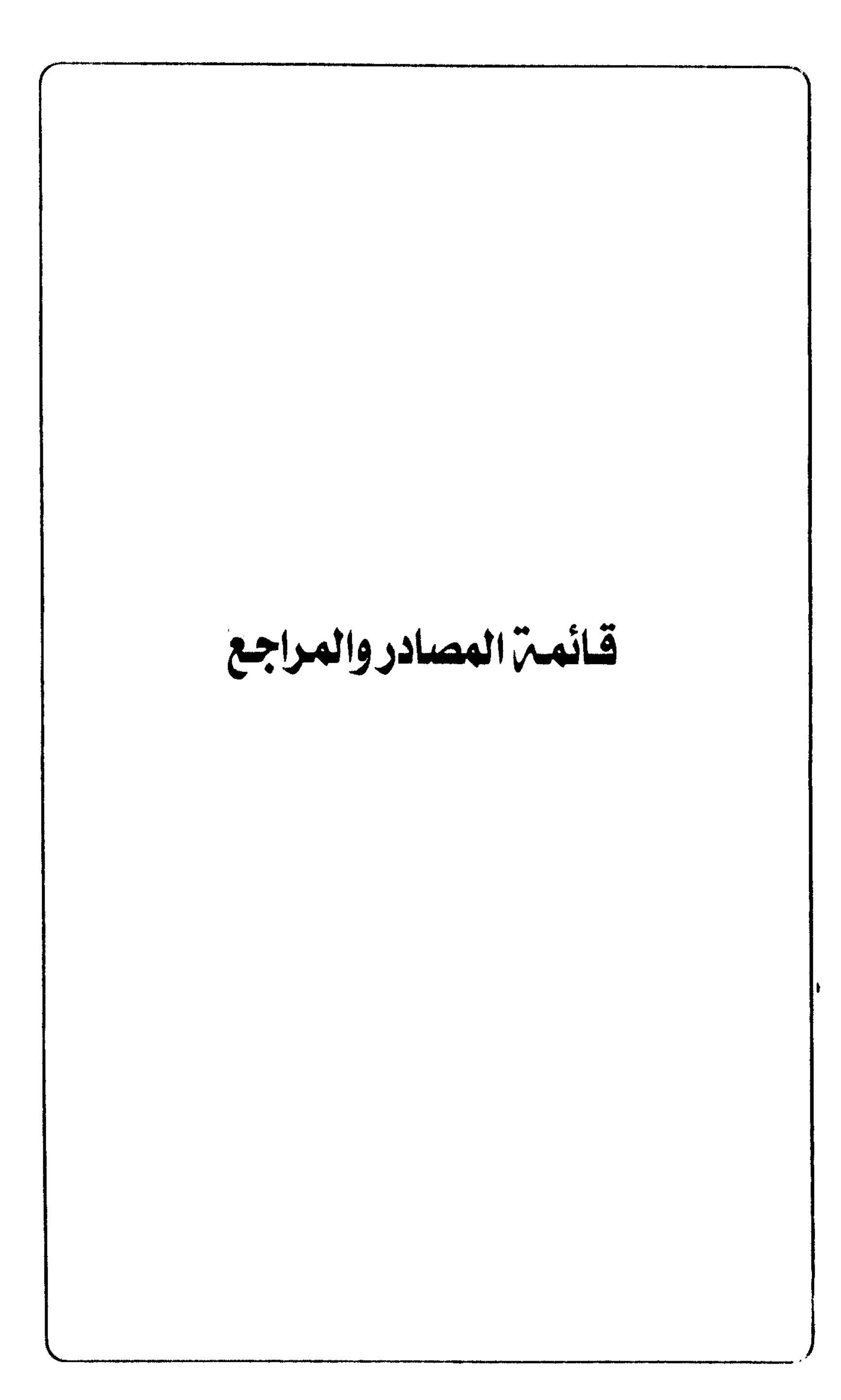
إذا اعتدتها اعتدت شعباً طيب الأعراق... وأفسدنا التعليم فأصبحت شهاداتنا حبراً على ورق... وأرهقنا الأسر تارة بأزمة الإسكان ... وتارة بأزمة المواصلات... وتارة بقوانين التعليم الفاسدة... وتارة بانتخابات مزورة ... وتارة وتارة ... حتى أصبحنا مجتمعاً هشاً ليست له فلسفة يقوم عليها ، ولا أيديولوجية يحتمى بها ... ولا دين يلجأ إليه ...

فحذار من العولمة ... والمتعولمين ...

وحذار من الغرب ... وما يأتي منه ...

ولننتبه ...

فلابد من تنبيه الغافلين ...



قائمة المصادر والمراجع



أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١ – إبراهيم سعفان ، نحن والعولمة، في : المجلة العربية، العدد ٢٨٦ ، السنة ٢٥ ، الرياض ، ذو القعدة ١٤٢١هـ ، فبراير ٢٠٠١م .

٢ – د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٣ .

٣ – د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، فلسفة چورج سنتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٤ .

٤ – د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ٢٠٠٠ .

٥ – أحمدأمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٦ .

٦ – آلان وود، برتراند رسل: سيرة حياته، ترجمة د. رمسيس عوض، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨ .

٧ – د. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥ .

٨ – السيد يسّ، العولمة والطريق الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.

٩ – ألفريد فرج، لقاء أم مواجهة مع العولمة؟ الأهرام، القاهرة، ١١ يونيو ١٩٩٨م.

١٠ – أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات بحر المتوسط (بيروت – باريس) ومنشورات عويدات (بيروت – باريس)، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

١١ – إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني،

عالم المعرفة ١٦٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ربيع أول ١٤١٣ هـ / سبتمبر ١٩٩٢م.

١٢- برتراند رسل، مقدمة للفلسفة الرياضية، ترجمة د. محمد مرسي أحمد، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٠م.

١٣- برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة العدد ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، صفر / ربيع الأول ١٤٠٤ هـ / ديسمبر ١٩٨٣م.

١٤- بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، مراجعة د. محمود قاسم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٥- د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

١٦- ت. جود، منابع الفكر الحديث، ترجمة عباس فضلي، العراق ١٣٧٥هـ.

١٧- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٨- جرين برنتون، أفكار ورجال (قصة الفكر الغربي)، ترجمة محمود محمود، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٩- د. جلال أمين، العولمة - دار المعارف، سلسلة اقرأ العدد ٦٣٦، القاهرة، ١٩٩٨م.

٢٠- چورج سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢١- د. جورج لودچ، إدارة العولمة، سلسلة كراسات عروض، عرض د. محمد رؤوف حامد، مكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢٢- جوناثان كولـلـر، جاك دريدا، في : البنيوية وما بعدها ، الكويت، ١٩٩٦م.

٢٣- جون ستروك، مقدمة كتاب، البنيوية وما بعدها : من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة العدد ٢٠٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤١٦ هـ / فبراير ١٩٩٦م.

٢٤- جون ستروك، رولان بارت، فى : البنيوية وما بعدها، الكويت، ١٩٩٦م.

٢٥- جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م.

٢٦- د. حبيب الشاروني، محاضرات في الفلسفة المعاصرة والنصوص، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٨م.

٢٧- د. حلمي على مرزوق، في النظرية الأدبية والحداثة، المعارف للكمبيوتر، دمنهور، ٢٠٠١م.

٢٨- دان سبيرير، كلود ليفي ستراوس، فى البنيوية وما بعدها، الكويت، ١٩٩٦م.

٢٩- د. رمزي زكي، المقدمة في كتاب : هانس - بيتر مارتين وهارالد شومان، فخ العولمة : الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة د.عدنان عباس عليّ، مراجعة وتقديم د. رمزي زكي، عالم المعرفة، العدد ٢٣٨، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الآخرة ١٤١٩ هـ / أكتوبر ١٩٩٨م.

٣٠- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٣١- د. زكريا إبراهيم، برجسون، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٢- د. زكريا إبراهيم، فلسفة تمجد الإنسان، في الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٦٧م.

٣٣- د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨م.
٣٤- د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٩٠م.
٣٥- د. زكي نجيب محمود، من برتي إلى برتراند، في : الفكر المعاصر، العدد الرابع والثلاثون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ديسمبر ١٩٦٧م.
٣٦- د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧م.
٣٧- د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي السابع والعشرون، الكويت، ١٥ أبريل ١٩٩٠م.
٣٨- عرض كتاب «في مدح العولمة» د. سعيد اللاوندي، الأهرام، ٢٧ من شوال ١٤٢٢ هـ / ١١ يناير ٢٠٠٢م.
٣٩- د. سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، بدون تاريخ.
٤٠- د. سوزان أبو رية، قوى العولمة «سلاح ذو حدين» من سياتل إلى جنوة، الأهرام ٢٩ أغسطس ٢٠٠١م.
٤١- د. صلاح عبد الرسول جمعة، الشركات المحلية وتحدى البقاء في ظل العولمة، الأهرام العدد ٤١١٢٩، ٣ ربيع الآخر ١٤٢٠هـ / ١٦ يوليو ١٩٩٩م.
٤٢- عادل حمودة، التريبس تهددنا بالحبس، الأهرام ٢٤ مارس ٢٠٠١م.
٤٣- د. عاطف وصفي، كوندروسيه، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٨ دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
٤٤- د. عبد الرحمن بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، في : عالم

الفكر، المجلد الثانى، العدد الأول، وزارة الأعلام، الكويت، أبريل - يونيو ١٩٧١م.

٤٥- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤٦- د. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، العدد ٢٣٢، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤١٨هـ / أبريل ١٩٩٨م.

٤٧- د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟ منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١م.

٤٨- د. عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م.

٤٩- د. عبد المحسن صالح، التاريخ الطبيعي للعقل، في عالم الفكر، العدد الثالث، المجلد الثالث عشر، وزارة الإعلام، الكويت، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٢م.

٥٠- د. عبد المنعم حفنى، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٥١- د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠م.

٥٢- د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٩م.

٥٣- د. عزمى إسلام، جون لوك، نوابغ الفكر الغربى، العدد ١٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.

٥٤- على حرب، الثقافة والعولمة، الشاهد، العدد ١٥٩، تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٩٨م.

٥٥- د. على عبد المعطي محمد، الإبداع الفني وتذوق الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.

٥٦- عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، بيروت، ١٣٩٥هـ.

٥٧- د. فضل الله محمد إسماعيل، العولمة السياسية : انعكاساتها - وكيفية التعامل معها، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

٥٨- د. قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثالث، الأخلاق والدين، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٦م.

٥٩- د. كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة، في عالم الفكر، المجلد ٢٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير - مارس ٢٠٠١م.

٦٠- كريم طه، قمة سياتل بين الفشل والنجاح، في : السياسة الدولية، السنة السادسة والثلاثون، العدد ١٣٩، عن جريدة الأهرام، القاهرة، يناير ٢٠٠٠م.

٦١- د. كمال الدين عبد الغنى المرسي، الخروج من فخ العولمة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢م.

٦٢- مالكولم بوي، جاك لاكان، في : البنيوية وما بعدها، الكويت، ١٩٩٦م.

٦٣- محمد السماك، الرد على اتهام الإسلام بالإرهاب، جريدة الأهرام، العدد ٤٢٠٩٣، ٦ مارس ٢٠٠٠م.

٦٤- د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧م.

٦٥- د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢م.

٦٦- د. محمد فتحي الشينطي، فيلسوف الأخلاق والسياسة، في : الفكر المعاصر، ديسمبر ١٩٦٧م.

٦٧- د. محمد على أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٦٤م.

٦٨- د. محمد على أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦م.

٦٩- د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الرابع، : الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م.

٧٠- د. محمد على الكردي، نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م.

٧١- د. محمد على الكردي، وجوه وقضايا فلسفية، دار المستقبل، الإسكندرية، ١٩٩٨م.

٧٢- د. محمد مجدي الجزيري، نظريات فلسفية معاصرة، دار الحضارة للطباعة، والنشر، طنطا، ١٩٨٤م.

٧٣- محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، القاهرة ١٣٩٨ هـ.

٧٤- محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤م.

٧٥- د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٧٦- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

٧٧- د. مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.

٧٨- د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.

٧٩- محمود المراغي، بين حماقة أمريكا وحماقة العراق، روز اليوسف، العدد ٣٦٨٤، القاهرة ١٨ يناير ١٩٩٩م.

٨٠- د. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية : هيجل - برجسون، سارتر، مكتبة الهلال، القاهرة، ١٩٨٦م.

٨١- د. منير البعلبكي، المورد : قاموس انجليزي - عربي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية عشر، ١٩٧٨م.

٨٢- منيرة على الغاياتي، مذهب النشؤ والارتقاء، القاهرة، ١٣٩٥هـ.

٨٣- د. ناصر بن عبد الكريم العقل والشيخ ناصر بن عبد الله القفاري، الأديان والمذاهب المعاصرة، وزارة التعليم العالي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٨٤- د. نصّار عبد الله، فلسفة برتراند رسل السياسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م.

٨٥- هارولد لاسكي، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة عز الدين محمد حسين، القاهرة، ١٩٦٥م.

٨٦- د. هالة مصطفى، العولمة، في جريدة الأهرام، القاهرة، ١٥ يناير ٢٠٠٠م.

٨٧- هنرى برجسون، التطور الخلاّق، ترجمة د. محمودقاسم، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٦٠م.

٨٨- هنري برجسون، المدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة د. محمد على أبو ريان، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦م.

٨٩- هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر، الجزء الثاني: كتاب الهلال، العدد ٣١٤، القاهرة، فبراير، ١٩٧٧م.

٩٠- هيدن وايت، ميشيل فوكو، في : البنيوية وما بعدها، الكويت، ١٩٩٦م.

٩١- يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦م.

٩٢- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩م.

ثانياً : المصادر والمراجع الأجنبية:

93- A., A. E. Pilkington, Bergson and his Influence Reassesment, Cambridge University Press, London, 1976.

94- Arac, Janathan, (ed.) After Foucault Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1988.

95- Barlow, M., Henri Bergson, Editions Universitaires, Paris, 1966.

96- Becker, (ed.), German Humanism and Reformation, Continuum, New York, 1982.

97- Bergson, Henri, L'Évolution Créatrice, Alcan, Paris, 1907.

(وله ترجمة عربية بقلم الأستاذ الدكتور محمود قاسم).

98- Bergson, Henri, Essai Sur les Données Immédiates de la Conscience, Alcan, Paris, 1889.

(وله ترجمة عربية فى ملحق كتاب الفلسفة ومباحثها للأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان).

99- Bergson, Henri - Louis, Time and Free Will, Translated by : F. L. Pogson, Allen and Unwin, London, 1910.

100- Bergson, Henri, L'énergie Spirituelle, Presses Universitaires de France, Paris, 1944.

101- Blackwell, K., The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell, Allen and Unwin, London, 1985.

102- Bochenski, I. M., La Philosophie Contemporaine en Europe, Paris, 1951.

103- Capek, M., Bergson and Modern Physics, Dordrecht, Reidel, 1971.

104- Comte, Auguste, Discours sur l'ésprit Positif, Société Positiviste Internationale, Paris, 1923.

105- Duby, George, La Chevalier : La Femme et le pétre, Hachette, Paris, 1981.

106- Durant, Will, Outlines of Philosophy, Ernest Benn Ltd., London, 1962.

107- Durkheim, Émile, les formes Élémentaires de la vie Religieuse, Alcan, Paris, 1912.

108- E. Levinas, La théorie de l'intuition dans la phénomenologie, Alcan, Paris, 1950.

109- Eribon, Didier, Michel Foucault, Flammarion, Paris, 1989.

110- Faber, Marvin, Phenomenology, in : The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, 1989.

111- Findlay, J. N., Brentano, Franz, in : The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, 1989.

112- Foucault, M., Histoire de la folie a l'âge classique, Palon, 1961.

113- Foucault, M., Les mots et les choses, Gallimard, 1966.

114- Foucault, M., Archeologie du Savoir, Gallimard, 1969.

115- Foucault, M., La volonté de savoir, Gallimard, 1976.

116- Foucault, M., L'usage des Plaisirs, Gallimard, Paris, 1984.

117- Fukuyama, Francis, The End of History and the Last Man, New York, 1992.

118- Gunter, P. A. Y., (ed. and trans.), Bergson and the Evolution of Physics, Knoxville, Tennessee University Press, 1969.

119- Hammond, M., Howarth, J., and Keat, R., Understanding Phenomenology, Oxford, Blackwell, 1991.

120- Hanna, T., (ed.), The Bergsonian Heritage, Columbia University Press, New York, 1962.

121- Hoffding, Harald, La Philosophie de Bergson, Alcan, Paris, 1916.

122- Huntington, Samuel P., The Clashy of Civilization, Foreign Affairs, 1993.

123- Kallen, Horace, Secularism is the will of God, Twayne Publishers, New York, 1954.

124- Kearney, Richard, Structuralism, in : The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, 1989.

125- Lacey, A. R., Bergson, Henri - Louis, in : One Hundred Twentieth - Century Philosophers, Edited by : Stuart Brown, Diané Collinson, New York, 1998.

126- Levi - Strauss, Claude, Structures élementaires de la Parenté, P. U. F., 1949.

127- Levi - Strauss, Claude, Tristes Tropiques, Plon, Paris, 1955.

128- Levi - Strauss, Claude, L'origine des maniéres du table, Plon, 1968.

129- Levi - Strauss, Claude, L'homme nu, Plon, Paris, 1971.

130- Moran, Dermot, Introduction to Phenonomology, Routledge, London and New York, 2000.

131- Norris, Christopher, Derrida, Collins, London, 1987.

132- Plant, Kathryn, Lacan, in : One Hundred Twentieth Century Philosophers, 1998.

133- Quinton, Anthony, Phenomenalism, in : The concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosopers, (ed.), J. O. Urmson and Jonathan Rée, Routledge, London, and New York, 1989.

134- Ricoeur, Paul, Structure et Hérmeneutique, in : Ésprit, Nov., 1963.

135- Russell, B., The Philosophy of Logical Atomism, in Monist, 1918 - 19.

136- Russell, B., The Analysis of Mind, Allen and Unwin, London, 1921.

137- Russell, B., Our Knowledge of External World, George Allen and Unwin, London, 2nd. ed., 1926.

138- Russell, B., Logic and Knowledge,, Essays 1910 - 1950, George Allen and Unwin, London, 1950.

139- Russell, B., Human Knowledge : Its Scope and Limits, George Allen and Unwin, 2nd Impression, London, 1951.

140- Russell, B., The Analysis of Matter, George Allen and Unwin, London, 1954.

141- Russell, Bertrand, Autobiography, Allen and Unwin, London, 1967.

142- Russell, B., My Philosophical Development, George Allen and Unwin, London, 3rd ed., 1969.

143- Ryan, A., Bertrand Russell, A Political Life, Harmondsworth, Allen Lane, 1988.

144- Ryle, Gilbert, The Concept of mind, Hitchinson, London, Fifth Printing, June 1958.

145- Sallis, John (ed.), Deconstruction and Philosophy : The Texts of Jacques Derrida, University of Chicago Press, 1987.

146- Saussure, Ferdinand de, Cours de Lingistique Générale, ed. Charles Bally, Albert Sechehaye and Albert Reidinger, Paris, 1960.

147- Schmitt, Richard, Phenomenology, The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, The Macmillan Company and the Free Press, New York, 1972.

148- Sim, Stuart, Foucault, in : One Hundred Twentieth Century Philosophers, Routledge, London, New York, 1998.

149- Sim, Stuart, Derrida in : One Hundred Twentieth Century Philosophers, 1998.

150- Simonis, Yvon, Levi - Strauss ou la "Passion de l'inceste' Aubier - Montagne, 1968.

151- Schoemaker, Sydney, Self-knowledge and Identity, Allied Publishers, New Delhi, 1971.

152- Smythies, J. R., and Others, Brain and Mind, Modern Concepts of the Nature of Mind, Routledge and Kegan Paul, London, 1965.

153- Sturrock, J., (ed.), Structuralism and Since, Oxford and New York, Oxford University Press, 1979.

154- Urmson, J. O., Russell, in : The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, 1989.

155- Wahl, Jean, The Philosopher's Way.

156- Weitz, M., Analysis and the Unity of Russell's Philosophy, in : The Philosophy of Bertrand Russell, Edited by : P. A. Schilpp, Chicago, 1942.

157- William D., Halsey, Editorial, Dictionary Macmillan, New York, 1973.

158- Wright, William Kelley, A History of Modern Philosophy, The Macmillan Company, New York, 1946.

159- Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, Routledge and Kegan Paul, Trans. George Kline, London, 1962.

ثالثاً : المعاجم والموسوعات العربية:

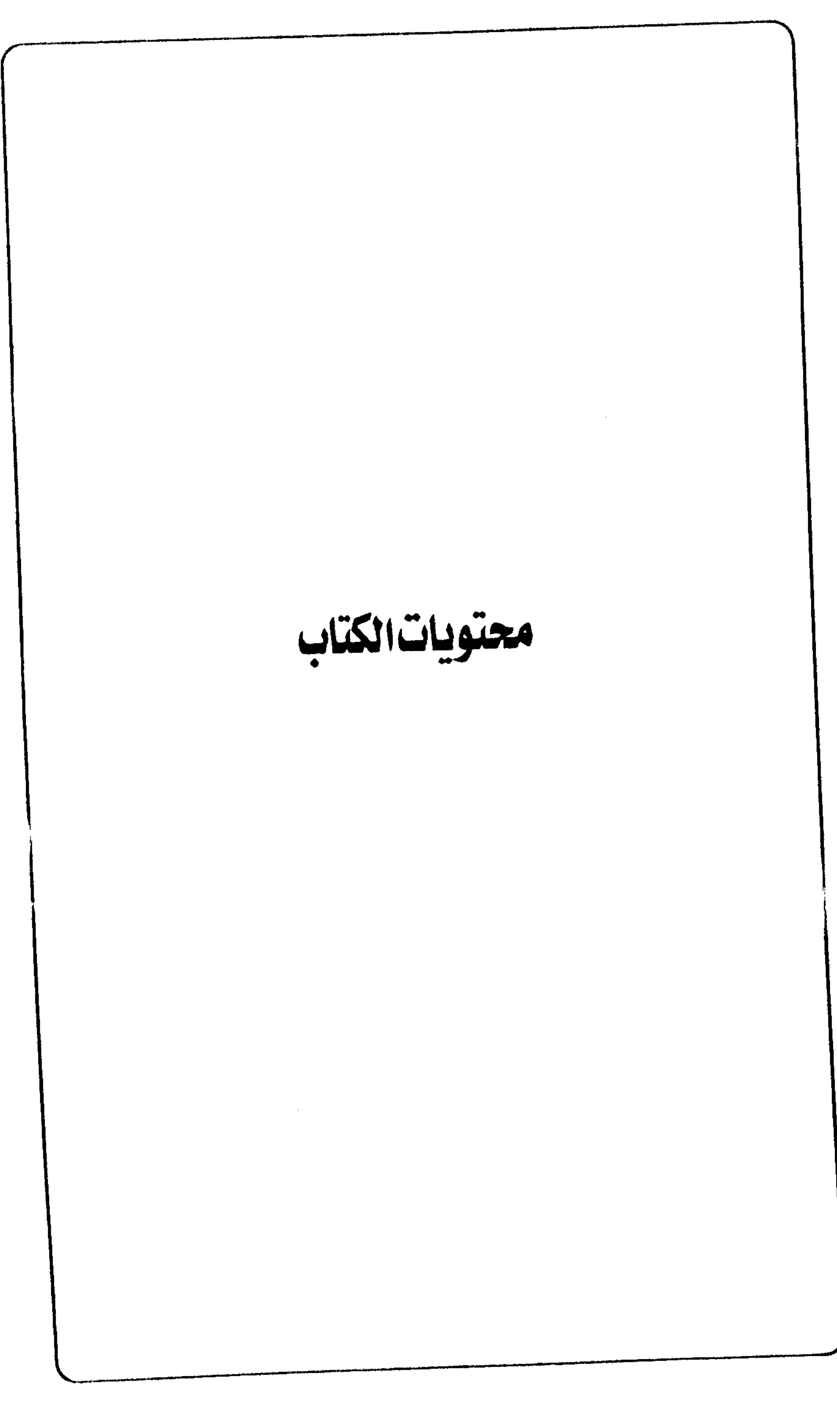
١٦٠- المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦.

١٦١- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

١٦٢- معجم أعلام الفكر الإنساني، تصدير د. إبراهيم مدكور، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.

١٦٣- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.





محتويات الكتاب

الفهرست

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٧
الفصل الأول	
برجسون وفلسفة الحياة	
المقدمة	١٥
أولاً : برجسون : حياته ومصنفاته	١٨
١ – حياته	١٨
٢ – مصنفاته	٢٠
ثانياً : فلسفة برجسون	٢٣
١ – المذهب الحدسيّ	٢٧
٢ – الحدس والديمومة	٣٠
٣ – الديمومة والحرية	٣٤
٤ – رؤية الديمومة والحياة الشعورية النفسية	٣٧
أ – موقف برجسون من المخ	٣٨
ب – موقف برجسون من الغريزة	٤١
ج – موقف برجسون من العقل	٤٤
د – الديمومة والمادة	٥١
٥ – نظرية المعرفة	٥٢
٦ – الأخلاق والدين فى فلسفة برجسون	٥٦
أ – الأخلاق	٥٧
ب – الدين	٥٩
٧ – الفن عند برجسون	٦١
تعقيب	٦٢

الفصل الثاني

هوسرل ومذهب الظاهرية

الفصل الثالث

البنيوية وروادها

الفصل الرابع

رسل والواقعية الانجليزية

الفصل الخامس

العلمانية .. النشأة والأهداف

الفصل السادس

العولمة ... المعنى والاتجاهات والأهداف

